۱۸

جامع الافکار و ناقد الانظار

جلد اول

حکیم الهی و فقیه روحانی
حضرت مولی
محمد مهدی بن ابی ذر النراقی

تحقیق از
مجید هادی زاده

انتشارات حکمت

بسم الله الرحمن الرحیم

جامع الافکار و ناقد الانظار

کاتب:

ملا محمد مهدی نراقی

نشرت فی الطباعۀ:

حکمت

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

جامع الافكار و ناقد الانظار

اشارة

سرشناسه : نراقی، مهدی‌بن ابی‌ذر، ق۱۲۰۹ - ۱۱۲۸

عنوان و نام پدیدآور : جامع الافکار و ناقد الانظار/ محمدمهدی‌بن ابی‌ذر النراقی؛ صححه و قدم له مجید هادی‌زاده

مشخصات نشر : تهران: حکمت، ۱۴۲۳ق. = ۱۳۸۱.

مشخصات ظاهری : ج ۲

فروست : (مجموعه آشنایی با فلسفه اسلامی۱۸)

شابک : ۹۶۴-۵۶۱۶-۷۳-۵۱۱۱۰۰۰۰ریال:(دوره) ؛ ۹۶۴-۵۶۱۶-۷۰-۷(ج.۱)

یادداشت : عربی

یادداشت : کتابنامه

موضوع : خدا -- اثبات

موضوع : خداشناسی

شناسه افزوده : هادی‌زاده، مجید، ۱۳۴۴ - ، مصحح

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۲/ن۴ج۲ ۱۳۸۱

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : م۸۰-۱۵۶۹۷

الفهرس الإجمالى لمحتويات الكتاب

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۴

مقدمة الناشر

حیاة المؤلف (۱۱۲۸- ۱۲۰۹ ه)

هو الشیخ الجلیل المولی (محمد مهدی بن أبی ذر النراقی) أحد أعلام المجتهدین فی القرنین الثانی عشر و الثالث عشر من الهجرة، و من أصحاب التألیفات القیمة. و یکاد أن یعد فی الدرجة الثانیة أو الثالثة من مشاهیر علماء القرنین. و هو عصامی لا یعرف عن والده (ابی ذر). و لو لا ابنه هذا لذهب ذکره فی طیات التأریخ کملایین البشر من أمثاله، و لشیخنا النراقی ولد نابه الذکر، هو المولی احمد النراقی المتوفی عام ۱۲۴۴ ه، صاحب (مستند الشیعة) المشهور فی الفقه، و صاحب التألیفات الثمینة، أحد أقطاب العلماء فی القرن

الثالث عشر. و کفاه فخرا أنه أحد أساتذة الشیخ العظیم المولی مرتضی الأنصاری المتوفی عام ۱۲۸۱ ه

و لعل النراقی الصغیر هذا هو من أهم أسباب شهرة والده و ذیوع صیته، لما وطئ عقبه و ناف علیه بدقة النظر و جودة التألیف. کما حذا حذوه فی تألیفاته. فان الأب المکرم ألّف فی الفقه (معتمد الشیعة)، و الابن الجلیل ألف مستندها. و ذاک ألف فی الأخلاق (جامع السعادات) و هذا ألّف (معراج السعادة) فی الفارسیة. و ذاک ألّف (مشکلات العلوم) و هذا ألّف (الخزائن) ... و هکذا نسج علی منواله و أحکم النسج.

مولده و وفاته

ولد الشیخ المترجم له- رحمة اللّه تعالی- فی (نراق) کعراق (۱)، و هی قریة من قری کاشان بایران، تبعد عنها عشرة فراسخ. و کذا کانت مسقط رأس ولده المتقدم الذکر. و لم یذکر التأریخ سنة ولادته، و علی التقریب یمکن استخراجها من بعض المقارنات التأریخیة،

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۵

فانه تلمذ- فی أول نشأته علی ما یظهر- علی الشیخ المحقق الحکیم المولی اسماعیل الخاجوئی ثلاثین سنة، مع العلم أن استاذه هذا توفی عام ۱۱۷۳ ه، فتکون أول تلمذته علیه عام ۱۱۴۳ ه علی أقل تقدیر، إذا فرضنا أنه لازمه الی حین وفاته. و لنفرض علی أقرب تقدیر أنه قد حضر علیه و هو فی سن ۱۵ عاما، و علیه فتکون ولادته عام ۱۲۲۸ ه أو قبل ذلک.

أما وفاته فقد کانت عام ۱۲۰۹ ه فی النجف الأشرف، و دفن فیها، فیکون قد بقی بعد وفاة استاذه الوحید البهبهانی سنة واحدة، و یکون عمره ۸۱ عاما علی الأقل.

و فی (ریاض الجنة) المخطوط، تألیف السید حسن الزنوزی المعاصر للمترجم له- حسب نقل الاستاذ حسن النراقی-: ان عمره کان ۶۳ سنة، فتکون ولادته سنة ۱۱۴۶ ه و هذا لا یتفق ابدا مع ما هو معروف فی تأریخه: انه تلمذ علی المولی اسماعیل الخاجوئی ثلاثین سنة، لأنه یکون عمره علی حسب هذا التأریخ حین وفاة استاذه ۲۷ سنة فقط.

نشأته العلمیة و اساتذته

عاش شیخنا کما یعیش عشرات الآلاف من أمثاله من طلاب العلم: خامل الذکر، فقیر الحال، منزویا فی مدرسته، لا یعرف من حاله إلا أنه طالب مهاجر، و لا یتصل به إلا أقرانه فی دروسه، الذین لا یهمهم من شأنه إلا أنه طالب کسائر الطلاب، یتردد فی حیاة رتیبة بین غرفته و مجالس دروسه، ثم بعد ذلک لا ینکشف لهم من حاله إلا بزته الرثة التی ألفوا منظرها فی آلاف طلاب العلم، فلا تثیر اهتمامهم و لا اهتمام الناس.

و بطبیعة الحال لا یسجل له التأریخ شیئا فی هذه النشأة، و کذلک کل طالب علم لا یسجل حتی اسمه ما لم یبلغ درجة یرجع إلیه الطلاب فی تدریس، أو الناس فی تقلید، أو تکون له مؤلفات تشتهر. و من هنا تبتدی معرفة حیاة الرجل العالم، و تظهر آثاره و یلمع اسمه.

و مع ذلک، فانا نعرف عن شیخنا: ان أسبق أساتذته و أکثرهم حضورا عنده هو المولی اسماعیل الخاجوئی المتقدم الذکر. و هذا الاستاذ کان مقره فی اصفهان، و فیها توفی و دفن؛ و الظاهر أنه لم ینتقل عنها حتی فی الکارثة التأریخیة المفجعة التی أصابتها من الأفغانیین الذین انتهکوها بما لم یحدّث التأریخ عن مثلها، و ذلک سنة ۱۱۳۴ ه فتکون نشأة شیخنا المترجم له العلمیة فی مبدأ تحصیله فی اصفهان علی هذا الشیخ الجلیل. و الظاهر أنه قرأ الفلسفة، لأن هذا الشیخ من اساتذة الفلسفة المعروفین الذین تنتهی تلمذتهم فی ذلک العصر الی المولی صدر الدین الشیرازی صاحب الاسفار. و کفی ان من تلامیذه المولی محراب، الإلهی المعروف، الذی طورد

لقوله بوحدة الوجود، و لمّا جاء الی إحدی العتبات المقدسة متخفیا،

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۶

وجد فی الحرم شیخا ناسکا یسبح بلعن ملا صدرا و ملا محراب، و لما سأله عن السبب فی لعنهما قال: لأنهما یقولان (بوحدة واجب الوجود)، فقال له ساخرا: إنهما حقا یستحقان منک اللعن!

و درس أیضا شیخنا المترجم له- و الظاهر أن ذلک فی اصفهان أیضا- علی العالمین الکبیرین: الشیخ محمد بن الحکیم العالم الحاج محمد زمان، و الشیخ محمد مهدی الهرندی. و هما من اساتذة الفلسفة علی ما یظهر.

و لا شک أنه انتقل الی کربلاء و النجف، فدرس علی الأعلام الثلاثة: الوحید البهبهانی الآتی ذکره- و هو آخر اساتذته و أعظمهم، و تخریجه کان علی یدیه- و الفقیه العالم صاحب الحدائق الشیخ یوسف البحرانی المتوفی عام ۱۱۸۶ ه، و المحقق الجلیل الشیخ مهدی الفتونی المتوفی عام ۱۱۸۳ ه

فجملة اساتذته سبعة، سماهم ولده فی بعض اجازاته علی ما نقل عنه ب (الکواکب السبعة). و هم خیرة علماء ذلک العصر، و علی رأسهم الآقا الوحید استاذ الاساتذة.

و لما فرغ هذا الشیخ من التحصیل فی کربلاء، رجع الی بلاده و استقام فی کاشان. و هناک أسس له مرکزا علمیا تشدّ إلیه الرحال، بعد أن کانت کاشان مقفرة من العلم و العلماء، و استمرت بعده علی ذلک مرکزا من مراکز العلم فی ایران، و لیس لدینا ما یشیر الی تأریخ انتقاله الی کاشان.

و رجع الی العراق، و توفی فی النجف الأشرف و دفن فیها. و الظاهر ان مجیئه هذا- و کان معه ولده- بعد استاذه الوحید، جاء لزیارة المشاهد المقدسة فتوفی. أما ولده فقد بقی بعده لیدرس العلم علی أعلامه یومئذ، کبحر العلوم، و کاشف الغطاء.

عصره

یمضی القرن الثانی عشر للهجرة علی العتبات المقدسة فی العراق، بل علی اکثر المدن الشیعیة فی ایران التی فیها مراکز الدراسة الدینیة العالیة- کاصفهان و شیراز و خراسان- و تطغی فیه ظاهرتان غریبتان علی السلوک الدینی: الأولی: النزعة الصوفیة التی جرّت الی مغلاة فرقة الکشفیة. و الثانیة: النزعة الأخباریة.

و هذه الأخیرة خاصة ظهرت فی ذلک القرن قویة مسیطرة علی التفکیر الدراسی، و تدعو الی نفسها بصراحة لا هوادة فیها، حتی أن الطالب الدینی فی مدینة کربلاء خاصة أصبح یجاهر بتطرفه و یغالی، فلا یحمل مؤلفات العلماء الأصولیین إلا بمندیل، خشیة أن تنجس یده من ملامسة حتی جلدها الجاف. و کربلاء یومئذ اکبر مرکز علمی للبلاد

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۷

الشیعیة.

و فی الحقیقة أن هذا القرن یمر و الروح العلمیة فاترة الی حد بعید، حتی أنه بعد الشیخ المجلسی صاحب البحار المتوفی فی أول هذا القرن عام ۱۱۱۰ ه، لم تجد واحدا من الفقهاء الأصولیین من یلمع اسمه و یستحق أن یجعل فی الطبقة الأولی، أو تکون له الرئاسة العامة، إلا من ظهر فی أواخر القرن، کالشیخ الفتونی الجلیل فی النجف المتوفی عام ۱۱۸۳ ه، ثم الشیخ آقا الوحید البهبهانی فی کربلاء المتوفی عام ۱۲۰۸ ه، الذی تم علی یدیه تحول العلم الی ناحیة جدیدة من التحقیق.

فیبرز شیخنا المترجم له فی عنفوان معرکة الاخباریة و الأصولیة، و ساحتها کربلاء، و فی عنفوان معرکة الدعوة الی التصوف، و ساحتها اصفهان علی الاکثر، فیکون أحد أبطال هاتین المعرکتین، بل أحد القواد الذین رفعوا رایة الجهاد بمؤلفاته و تدریسه، و ساعده علی ذلک انه- رحمه اللّه- کان متفننا فی دراسة العلوم، و لم یقتصر علی الفقه و الاصول و مقدماتهما، فقد شارک العلوم

الریاضیة، کالهندسة و الحساب و الهیئة، و له مؤلفات فیها سیأتی ذکرها.

شخصیة المترجم له و اخلاقه

إن أعاظم الناس و نوابغهم لا تأتیهم العظمة و النبوغ عفوا و مصادفة، من دون قوة کامنة فی شخصیتهم أو ملکة راسخة فی نفوسهم، هی سر عظمتهم و تفوقهم علی سائر الناس. و ما کلمة الحظ فی هذا الباب إلا تعبیر مبهم عن تلک القوة التی أودعها اللّه تعالی فی شخص النابغة. و قد تکون تلک القوة مجهولة حتی لشخص صاحبها الذی یتحلی بها، بل علی الاکثر هی کذلک، فیندفع العبقری الی تلک القمة التی خلقت له أو خلق له بدافع تلک القوة الکامنة اندفاعا لا شعوریا، و ان کانت اعماله الجزئیة التی یقوم بها هی شعوریة بمحض اختیاره.

و تلاحظ قوة شخصیة شیخنا المترجم له فی صبره و قوة إرادته و تفانیه فی طلب العلم، ثم عزة نفسه، و ان کانت هذه الفاظا عامة قد یعبر بها عن کثیر من الناس، و یصح التعبیر بها بلا کذب و لا خداع، إلا أن الدرجة الخاصة من الصبر و الإرادة و الحب و العزة و نحوها التی بها یمتاز الشخص النابغ تضیق اللغة عن التعبیر عنها بخصوصها إلا بهذه الالفاظ العامة الدارجة و تظهر الدرجة الخاصة التی یختص بها صاحبنا من هذه الامور فی ثلاث حوادث منقولة عنه:

(الاوّلی)- فیما ینقل انه کان فی ایام التحصیل فی غایة الفقر و الفاقة- و الفقر دائما شیمة

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۸

العلماء، بل هو من أول شروط النبوغ فی العلم، و هو الذی یصقل النفس فیظهر جوهرها الحقیقی- فکان صاحبنا قد تشتد به الفاقة فیعجز عن تدبیر ثمن السراج الذی لا یتجاوز فی عصره عن ان یکون من زیت أو شمع، فیدعوه حرصه علی العلم الی الدخول فی بیوت مراحیض المدرسة، لیطالع علی سراجها، و لکنه تأبی عزته ان یدع غیره یشعر بما هو فیه، فیوهم الداخلین- بالتنحنح- انه جالس للحاجة الخاصة. و تتجلی فی هذه الحادثة الصغیرة عزة نفسه و قوة إرادته و صبره علی طلب العلم بدرجة غیر اعتیادیة إلا للنوابغ الافذاذ.

(الحادثة الثانیة)- ان أحد الکسبة الذی کان حانوته فی طریق المدرسة بکاشان التی کان یسکنها هذا الطالب النراقی، ان هذا الکاسب المؤمن لاحظ علی هذا الطالب انه رث الثیاب، و کان معجبا به، اذ کان یشتری منه بعض الحاجیات کسائر الطلاب، فرأی ان یکسیه تقربا الی اللّه، فهیأ له ملبوسا یلیق بشأنه، و قدمه له عند ما اجتاز علیه، فقبله بالحاح. و لکن هذا الطالب الأبی فی الیوم الثانی رجع الی رفیقه الکاسب و ارجع له هذا الملبوس قائلا: انی لمّا لبسته لاحظت علی نفسی ضعة لا اطیقها، لا سیما حینما اجتاز علیک، فلم اجد نفسی تتحمل هذا الشعور المؤلم، و ألقاه علیه و مضی معتزا بکرامته.

(الحادثة الثالثة)- فیما ینقل عنه أیضا- و هی أهم من الأولی و الثانیة- انه کان لا یفض الکتب الواردة إلیه، بل یطرحها تحت فراشه مختومة، لئلا یقرأ فیها ما یشغل باله عن طلب العلم. و الصبر علی هذا الامر یتطلب قوة إرادة عظیمة لیست اعتیادیة لسائر البشر. و یتفق ان یقتل والده (ابو ذر) المقیم فی نراق وطنه الاصلی، و هو یومئذ فی اصفهان، یحضر علی استاذه الجلیل المولی اسماعیل الخاجوئی، فکتبوا إلیه من هناک بالنبإ لیحضر الی نراق، لتصفیة الترکة و قسمة المواریث و شئون اخری، و لکنه علی عادته لم یفض هذا الکتاب، و لم یعلم بکل ما جری. و لما طالت المدة علی من فی نراق، کتبوا له مرة اخری، و لکن لم یجبهم أیضا. و لما یئسوا منه کتبوا بالواقعة الی استاذه المذکور لیخبره بالنبإ و یحمله علی المجیء. و الاستاذ فی دوره- علی عادة الناس- خشی أن یفاجئه بالنبإ، و عند ما حضر مجلس درسه أظهر له- تمهیدا لاخباره- الحزن و الکآبة، ثم ذکر له: ان والده مجروح، و رجح له الذهاب الی بلاده. و لکن هذا الولد الصلب القوی الشکیمة لم تلن قناته، و لم یزد الا أن دعا لوالده بالعافیة، طالبا من استاذه أن یعفیه من الذهاب. و عندئذ اضطر الاستاذ الی ان یصرح له بالواقع، و لکن الولد أیضا لم یعبأ بالامر، و اصر علی البقاء لتحصیل العلم. إلا ان الاستاذ هذه المرة لم یجد بدأ من أن

یفرض علیه السفر، فسافر امتثالا لامره المطاع، و لم یمکث فی نراق اکثر من ثلاثة ایام، علی بعد الشقة و زیادة المشقة، ثم رجع الی دار هجرته. و هذه الحادثة لها مغزاها العمیق فی فهم نفسیة هذا العالم الإلهی، و تدل علی استهانته بالمال و جمیع

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۹

شئون الحیاة فی سبیل طلب العلم.

مؤلفاته

لشیخنا المترجم له عدة مؤلفات نافعة، تدلّ علی قابلیة فی التألیف و صبر علی البحث و التتبع، و علی علم غزیر و نحن نعدّ منها ما وصل بحثنا إلیه، و اکثر اعتمادنا فی تعدادها و بعض اوصافها علی کتاب (ریاض الجنة) المذکور فی مصادر هذه الطبعة:

فی الفقه:

۱- لوامع الأحکام فی فقه شریعة الإسلام: و هو کتاب استدلالی مبسوط، و قد خرج منه کتاب الطهارة فی مجلدین یقرب من ثلاثین الف بیت.

۲- معتمد الشیعة فی احکام الشریعة: هو أتم استدلالا و أخصر تعبیرا من کتاب اللوامع السالف الذکر، خرج منه کتاب الطهارة و نبذ من الصلاة و الحج و التجارة و القضاء.

قال فی الروضات عن الکتابین: «ینقل عنهما ولده المحقق فی المستند و العوائد کثیرا».

۳- التحفة الرضویة فی المسائل الدینیة: فی الطهارة و الصلاة، فارسی، یقرب من عشرة آلاف بیت.

۴- أنیس التجار: فی المعاملات، فارسی، یقرب من ثمانیة آلاف بیت.

۵- أنیس الحجاج: فی مسائل الحج و الزیارات، فارسی، یقرب من أربعة آلاف بیت.

۶- المناسک المکیة: فی مسائل الحج أیضا، یقرب من ألف بیت.

۷- رسالة صلاة الجمعة: ذکرها و ما قبلها حفیده (الاستاذ حسن النراقی) فی رسالة لنا.

فی أصول الفقه:

۸- تجرید الأصول: مشتمل علی جمیع مسائل الأصول مع اختصاره، یقرب من ثلاثة آلاف بیت. قال عنه فی الروضات: «شرحه ولده فی مجلدات غفیرة جمة».

۹- أنیس المجتهدین: توجد منه نسخة مخطوطة فی مکتبة الإمام أمیر المؤمنین علیه السلام العامة بالنجف الاشرف (برقم ۴۰۸- سجل المخطوطات)، تقع فی ۴۱۱ صفحة، بخط محمد حسین بن علی نقی البزاز، فرغ منها بتأریخ ۳ صفر من سنة ۱۱۸۱ ه، و فی تقدیر ریاض الجنة یقرب من عشرة آلاف بیت.

۱۰- جامعة الأصول: یقرب من خمسة آلاف بیت.

۱۱- رسالة فی الاجماع: یقرب من ثلاثة آلاف بیت.

فی الحکمة و الکلام:

۱۲- جامع الأفکار: فی الإلهیات (کتاب الحاضر)، یقرب من ثلاثین الف بیت، قد فرغ

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۰

من تألیفه سنة ۱۱۹۳ ه، و علیه فلیس هو من اوائل مؤلفاته، کما قال عنه صاحب (ریاض الجنة)، و ستجد رموزا للصفحتین الأولی و الاخیرة منه بخط المؤلف، منقولتین عن النسخة التی هی بحوزة أحد احفاده (الاستاذ حسن النراقی). و الذی یجلب الانتباه فی الصفحة الاخیرة ما ذکره من الحوادث المروعة فی الوباء و غیره التی وقعت فی تلک الفترة.

۱۳- قرة العيون: فی احکام الوجود و الماهیة، یقرب من خمسة آلاف بیت.

۱۴- اللمعات العرشیة: فی حکمة الاشراق، یقرب من خمسة و عشرین الف بیت.

۱۵- اللمعة: و هو مختصر اللمعات، یقرب من ألفی بیت.

۱۶- الکلمات الوجیزة: و هو مختصر اللمعة، یقرب من ثمانیة أبیات.

۱۷- أنیس الحکماء: فی المعقول، و هو من اواخر تألیفاته، لم یتم. احتوی علی نبذ من الأمور العامة و الطبیعیات، یقرب من ۴ آلاف بیت.

۱۸- أنیس الموحدین: فی أصول الدین، فارسی، یقرب من أربعة آلاف بیت.

۱۹- شرح الشفاء: فی الالهیات، النسخة الأصلیة بخط المؤلف موجودة عند أحد احفاده (الاستاذ حسن النراقی).

۲۰- الشهاب الثاقب: فی الامامة، فی رد رسالة الفاضل البخاری، یقرب من خمسة آلاف بیت.

فی الریاضیات:

۲۱- المستقصی: فی علوم الهیئة، خرج منه مجلدان الی مبحث اسناد الحرکات، یقرب من اربعین ألف بیت، قال عنه فی ریاض الجنة: «لم یعمل ابسط و ادق منه فی علم الهیئة، و لقد طبق فیه اکثر البراهین الهندسیة بالدلائل العقلیة، لم یتم».

۲۲- المحصّل: کتاب مختصر فی علم الهیئة، یقرب من خمسة آلاف بیت.

۲۳- توضیح الأشکال: فی شرح تحریر اقلیدس الصوری فی الهندسة، و قد شرحه الی المقالة السابعة، فارسی، یقرب من ستة عشر ألف بیت.

۲۴- شرح تحریر اکرثاذوسنیوس: یقرب من ثلاثة آلاف بیت.

۲۵- رسالة فی علم عقود الانامل: فارسیة، تقرب من الف بیت.

۲۶- رسالة فی الحساب: ذکرها فی روضات الجنات.

فی الاخلاق و المواعظ:

۲۷- جامع السعادات: المطبوع بثلاثة أجزاء- حسب تقسیمنا له- قال عنه فی ریاض الجنة: «یقرب من خمسة و عشرین الف بیت». و قد طبع فی ایران علی الحجر سنة ۱۳۱۲ ه بجزءین، و الطبعة الثالثة له علی الحروف بالنجف الاشرف.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۱

۲۸- جامع المواعظ: فی الوعظ، یقرب من اربعین الف بیت، لم یتم.

فی المتفرقات:

۲۹- محرق القلوب: فی مصائب آل البیت، فارسی، یقرب من ثمانیة عشر الف بیت، قال عنه فی روضات الجنات: «طریف الاسلوب».

۳۰- مشکلات العلوم: فی المسائل المشکلة من علوم شتی، مطبوع علی الحجر بایران، یشبه بعض الشیء کشکول البهائی. و قد نسج علی منواله ولده المحقق فی کتابه (الخزائن) المطبوع علی الحجر بایران.

۳۱- رسالة نخبة البیان: ذکرها حفیده (الاستاذ حسن النراقی).

۳۲- معراج السماء: ذکره أیضا حفیده المذکور. «۱»

*** لم یقم المولی محمد النراقی مطلقا خلال عمره المبارک بکتابة دورة مطولة فی الحکمة، فکتابته لثلاث رسائل هی «اللمعات العرشیة»، «الکلمات الوجیزة» و «اللمعة الإلهیة» قد انطوت شیئا ما علی موضوعات فی الفلسفة الاسلامیة، إلّا ان وجازة هذه الرسائل بلغت حدا لا یمکن اعتبارها مظهرا کاملا لأبحاثه. انیس الحکماء أیضا بالرغم من موسوعیته، لم یتناول سوی قسم من الامور العامة و الطبیعیات و بوفاته ظل هذا القسم ناقصا الی الابد.

كما ان شرحه لإلهيات الشفاء لم يكتمل هو الآخر، علما انه تصدى فى هذا الشرح لحل الغامض من معانى النص اكثر مما تصدى لكتابة الحكمة فى «قرة العيون» أيضا تناول موضوعا معينا يعد واحدا من اهم الابحاث الفلسفية، فى هذا الخضم يعدّ «جامع الافكار و ناقد الانظار» الأثر الوحيد للنراقى من حيث كماله و لكونه غاية فى الاطناب و بعيدا عن الايجاز، فهو و ان كان قد تناول موضوعا معينا من وجهة نظر خاصة الّا انه من حيث اسلوب الكتابة- كما اتضح سابقا- يعدّ فريدا من نوعه من بين آثار النراقى.

لقد ألف النراقى جامع الافكار عام ۱۱۹۳ هجرى اى فى الفترة التى بلغ فيها مستواه العلمى و قدرته على الكتابة الذورة. من هنا فقد وقع اختياره فى هذه الدراسة العملاقة على ارفع اقسام الحكمة اى الالهيات بالمعنى الاخص، آخذا بنظر الاعتبار آثار السلف (كالفارابى، ابن سيناء، و بهمنيار، و شيخ الاشراق، و الخواجه نصير، و الفاضل

---

(۱)- نقلنا المعلومات اعلاه من مقدمة كتاب جامع السعادات بقلم الاستاذ محمد رضا المظفر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۲

القوشجى، و الخفرى، و الدوانى، و الدشتكى، و التفتازانى، و النسفى، و ميرداماد، و صدر المتألهين و ...) و هو يقوم باعداد هذا الأثر. لذا يمكن القول ان كتاب جامع الافكار هو افضل ما يعرّف الوجه الفلسفى للحكيم النراقى. فهو يبدأ بتقديم تمهيد أولى لإثبات اصل وجود الواجب ثم يدخل بعد ذلك فى بحث الاسماء و الصفات الالهية. من جانب آخر فان اجراء قياس بين بعض ابحاث هذا الكتاب كبحث القدرة و الإرادة مع ما جاء فى اوسع الدراسات الكلامية و الفلسفية للحضارة الاسلامية (كالشفاء، و الاسفار، و المطالب العالية، و شرح المقاصد، و شرح المواقف و ...) يسلط الضوء على الموقع المتميز لهذا الكتاب من بين الآثار المذكورة.

و توجد باستثناء مخطوطة المؤلف الاصلية لهذا الكتاب و الموجودة فى المكتبة الشخصية لأحد احفاده، ثلاث نسخ اخرى حيث تمت الاستفادة من النخستين أوب لأعداد النص الحالى و النسخ هى:

أ- نسخة المكتبة المركزية و مركز وثائق جامعة طهران، مجموعة مشكاة المهداة، برقم ۲۶۶ اذ قام محمد بن طالب طاهرآبادى و هو من تلامذة المؤلف باستنساخ النسخة الاصلية تحت اشراف المؤلف، و كان قد انتهى من كتابتها فى ۱۷ محرم الحرام عام ۱۱۹۴ هجرى، فى ۲۴۷ ورقة (۴۹۴ صفحة) فى كل صفحة ۲۹ سطرا، و اشرنا الى هذه النسخة بالحرف (د) نظرا لمكان ايداعها و حفظها، كما اشرنا إليها فى النص بعلامة D.

ب- نسخة مكتبة مجلس الشورى الاسلامى برقم ۴۴۸۹ و ناسخها هو محمد شفيع بن فضل الله، و يعود تاريخ استنساخها الى ۲/ ربيع الثانى/ ۱۲۱۱ هجرى فى ۲۴۴ ورقة (۴۸۸ صفحة) و قد بلغ عدد سطور كل صفحة ۲۵ الى ۲۷ سطرا، و تمت الاشارة الى هذه النسخة بالحرف «م» و فى النص بعلامة M.

ج- النسخة المودعة فى مكتبة دار الآثار الوطنية بمدينة كاشان. أما فيما يتعلق بالحصول على مصادر النص و الاشارة إليها فقد ألمحنا الى ذلك فيما يختص بالمائة صفحة الاولى من الكتاب، الا انه لم نستمر على هذا المنوال فى الصفحات الاخرى و ذلك لان النراقى اعتمد على حواشى و تعليقات القوشجى على التجريد و بعض مصادر الدرجة الثانية (كآثار الدوانى و الدشتكى) و التى تعداهم مصادر النراقى و لم يتم عرضها لحد الآن، تجنبنا هذه الطريقة.

فى الختام نثمن جهود الفاضل الموقر السيد حامد ناجى الاصفهانى الذى قام بتعريف هذا النص المصحّح.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۳

«به جاى» مقدّمه

«به جاى مقدّمه»، عنوانى است كه راقم اين سطور بر پيشانى نوشته كم برگ و كم بارى كه هم اكنون فراروى خواننده ارجمند باز

است، نهاده است. بدون تردید، این نوشته، شایستگی نشستن بر اوراق پیشین کتاب حاضر را ندارد؛ و از همین رو، مصحّح خود را شرمسار خواننده فاضلی می‌داند که آنچه شایسته هدیّت به پیشگاه اوست را، بر این برگهای پریشان نخواهد یافت. تسلّی خاطر خود را، امّا، به ذکر این نکته می‌پردازم که من بنده، در جریان تصحیح این اثر و به سائقه ارادتی سابقه‌مند که به زاده برومند نراق داشت، سخنی چند جسته جسته پیرامن موضوعاتی که می‌توانست مقدّمه این دفتر باشد، فراهم آورده بود؛ امّا تقدیر إلهی را چنان یافت که به رأی ناشر حکمت‌اندیش این اثر، آنچه را که در مدّت یک دو ساله‌ای و در لابلای دیگر کارهایش بعنوان درون‌مایه این مقدّمه فرادست نهاده بود، از دست بگذارد و به سوئی نهد تا- اگر موافق تدبیر من فتد تقدیر- زمانی دیگر باز در این مجموعه بنگرد و آن مسودّات را بازکاود و بیاری موفّق علی الاطلاق و کارساز بنده نواز «نراقی‌نامه؛ نگاهی به زیست‌نامه، آثار و آراء حکیم نراق» را پیشکش دانشیان این ملک دانش‌پرور کند. از مسائل مربوط به چاپ و نشر- که هر اندازه صاحب این قلم از آن بی‌اطّلاع است، ناشر کاردان بدان خستو است- که درگذریم، حجّت متولّی طبع این کتاب، کلان بودن حجم آن و قطور شدن

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمۀ، ص: ۱۴

ناصوابانه هر مجلّد است. زان پس، همزمانی نشر این اثر با برگزاری کنگره بزرگداشت نراقیّان- بعون اللّه و توفیقه- نیز، دیگر سخنی است که می‌توان با عنایت به آن و با در نظر گرفتن این که آن کنگره در مجلّد- یا مجلّداتی- به معرّفی آن دو سلف و خلف نامور و دیگر ناموران آن خاندان مکرّم خواهد پرداخت، نشر آن دفتر در سرآغاز این اثر را چندان ضرور ندانست. با اینهمه امّا، بخشهائی از "نراقی‌نامه "که یکسر به "جامع الأفکار "مربوط است، اوراقی است که راقم حاضر به عرضه آن در همین پیشنوشت اصرار داشت و تنها به صلاحدید ناشر، آن بخش را نیز از این مقدّمه حذف کرد تا آنچه بعنوان "مقدّمه جامع الأفکار "عرضه می‌دارد، تنها بر چهره سپید پنج برگ بنشیند و از این حجم فراتر نرود. و چنین شد که "به جای مقدّمه "به جای "مقدّمه "نشست و این اعتذارنامه را فراهم ساخت. بهر روی فهرستواره آنچه این بنده در بایست مقدّمه این اثر- و نه به عنوان تک‌نگاری مستقلّی درباره نراقی- می‌دانست و در تنظیم آن کوشیده بود، چنین است:

۱- به خردی بزرگ، برخاسته از دیهی کوچک

(نگاهی کوتاه به زیست‌نامه حکیم نراق)

الف: زندگی‌نامه؛

ب: تحصیلات و اساتید؛

ج: آثار؛

د: آراء و اندیشه‌ها؛

۲- بستر آفرینش "جامع الافکار"

الف ":تجرید الاعتقاد/ العقائد/ الکلام، "دبستان فاخراندیشگی کلام امامیّه؛

ب: معرّفی گذرای ماهنامه تجرید و مجموعه گزارشها و پی‌نوشتهای آن؛

ج: مجمع البحار کلام عقلی إلهی ":جامع الأفکار و ناقد الأنظار؛"

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمۀ، ص: ۱۵

۳- بر کناره آوردگاه اندیشه‌ها

الف: حوزه زمانی پیدایش "جامع الأفکار "و ویژگیهای آن؛

ب: انتساب آن به نراقی؛

ج: درون‌مایه و سبک نگارش آن؛

د: آثاری که نراقی در خلق این نقاوة السلف کلام إلهی بدون واسطه به آنها مراجعه کرده است؛

ش: دستنوشتها و روش تصحیح؛

امّـا- آن‌چنان کـه گـذشت-، از ایـن مجموعه، خواننـده عزیز اکنون تنهـا دو زیرعنـوان «ج» و «ش» از ایـن آخریـن بخش- یعنی «درون‌مـایه و سبک نگارش جامع الأفکار» و «دستنوشـتها و روش تصـحیح»- را آنهم در صورت «کوتاه شـده»- و در نخستین مورد «سـخت کوتـاه شـده» اش- را در مقابـل خـود خواهـد داشـت؛ و تلخکـامی راقـم ایـن سـطور را کـه نتـوانست آنچـه را وظیفـه خـود می‌دانست، به انجام رساند، و العذر عند کرام الناس مقبول.

درون‌مایه و سبک نگارش «جامع الأفکار و ناقد الأنظار»

در این جسـتار کوتاه، راقم سـر آن دارد تا به اختصار هرچه تمامتر از درون‌مایه و سـبک نگارش این کتاب سخن بازگوید. می‌دانیم که حکیم نراق در سراسـر عمر پربـار خـود، هیـچ‌گاه به تـدوین یـک دوره مبسـوط حکمت نـپرداخت. هرچنـد سه رسـاله «اللمعـات العرشـیهٔ» و «الکلمات الوجیزهٔ» و «اللمعهٔ الإلهیهٔ» ی او تا حدودی تمامی مباحث فلسـفه اسـلامی را در بر دارد، امّا اختصار این هر سـه کتـاب چنـان اسـت کـه نمی‌تـوان آن سـه را نمایـانگر کامـل مبـاحث خـود دانست. «أنیس الحکمـاء» هم، هرچنـد در نظر مؤلّف از طرحـواره‌ای فراگیر برخـوردار بـوده اسـت، امّـا او تنهـا به تـدوین بخشـی از امـور عامّـهٔ و طبیعیـات آن پرداخت و بـا درگـذشت آن بزرگمرد، کتاب برای همیشه ناتمام ماند. «گزارش او بر إلهیات شفا» نیز، هم ناتمام است و هم بیشتر در خور

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمهٔ، ص: ۱۶

گشودن گره‌هـای معنائی متن تا تـدوین حکمت. «قرّهٔ العیون» نیز، تک‌نگاری فشـرده‌ای است از یکی از مهمترین مباحث فلسـفه. در این میان، تنها اثر نراقی که هم کامل است و هم در نهایت بسط و بـدور از ایجاز فراهم آمـده، «جامع الأفکار و ناقـد الأنظار» اوسـت که هرچنـد تک‌نگاری است، امّا از نظر سـبک تـدوین- آن‌چنان که گـذشت- در میانه آثار نراقی فرد است و بی‌بـدیل. نراقی جامع الأفکار را به سال ۱۱۹۳ ه ق یعنی آنگاه که در اوج اقتـدار علمی و توان نویسـندگی بود آفرید. هم از این روست که در این تحقیق عظیم، عالی‌ترین بخش حکمت إلهی- یعنی إلهیات بمعنی الأخص- را برگزیـد تا به تفصـیل پیرامن چونی آموزه‌های آن بیندیشد و آنچه پیش از او فراهم آمـده را بازکـاود و سره از ناسره بازشـناسد و مجمـع البحـار این بخش از حکمت إلهی را سامـان دهـد. او- آن‌چنـان کـه خـود در پیش‌نـوشت کتـاب می‌آورد- دسـتمایه‌های خـود در تـدوین ایـن اثر را از مجمـوعه پی‌نوشـتها و نگرش‌هـا و بازنگرش‌هائی که بوسـیله پیشینیان و پسینیان بر گزارش کرامند قوشچی بر متن تجرید رفته است، دست‌یاب کرد. این دستمایه‌ها امّا، بسـی فراتر از این مجموعه است؛ از همین مجموعه- همچون حواشـی خفری و نگرش‌ها و بازنگرش‌های دوانی و دشـتکی و ...- که بگذریم، گنجینه‌هائی سترگ از میراث مکتوب حکمت‌پژوهان پیشـین- همچون آثار فارابی و شیخ و بهمنیار و شیخ اشراق و خواجه طوس و میرداماد و صـدر المتألّهین و ...- و آثار گرانسـنگ کلام‌پژوهان- همچون دو گزارش مواقف و مقاصـد و گزارش دوانی بر عقائـد نسـفی-، سلسـله آثـاری است که در بازشناسـی مصـادر حکیم نراق، نمی‌توان آنهـا را نادیـده انگـاشت. از این روست که اثر حاضر، بهترین- و یا تنها؟- معرّف چهره حکمی حکیم نراق است. و اگر همچون او کسی، چنین کاوشی در سراسر مباحث این علم می‌نمود و این‌چنین به تفصـیل به تـدوین آن می‌پرداخت، می‌توانیم گفت که بـدون تردیـد آن اثر در جغرافیای انـدیشه و اثرپردازی حکمت و حکمت‌پژوهی سخت جایگاه می‌یافت و بر صدر می‌نشست و قدر می‌دید؛ و دریغ که چنین نشد.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمهٔ، ص: ۱۷

باری؛ نراقی در این مسأله، نخست با تمهید مقدّماتی به اثبات أصل وجود واجب می‌پردازد و زان پس آنچه بر او سـزاست و آنچه بر او روا نیست را در دو باب به تفصیل به بحث می‌کشد. تذکار دو مطلب در اینجا خالی از فایدتی نیست:

الف: هرچنـد نحوه ورود او به پاره‌ای از این مباحث، یادآور برخی از آثار پیشـینیان است- همچون بخش مقـدّمات اثبات واجب که

یکسر خواننده را به یاد آنچه از قلم فخر رازی بر صفحات «المطالب العالیة» نشسته است می‌اندازد-، امّا تفصیل و کنکاش این اثر سخنی است که به هیچ وجه سابقه‌ای در میانه آثار متقدّمان ندارد. مقایسه بخشهائی از این کتاب- همچون مبحث قدرت واجب و اراده او- با آنچه در درازآهنگ‌ترین مجموعه‌های فلسفی و کلامی حوزه تمدّن اسلامی- همچون «الشفا» و «الحکمة المتعالیة» و «المطالب العالیة» و «شرح المقاصد» و «شرح المواقف» و ...- آمده است، نشان از بی‌نظیری این کتاب در میان تمامی آثاری که به ارائه عمومی رسیده است، دارد. من بنده، گرچه به قلّت دانسته‌های خود در این موضوع سخت آگاه است و معترف، امّا بجرأت این اثر را در حیطه بسط در تحقیق و بازکاوی آنچه پیرامن مباحث نخست این کتاب تدوین شده است، بی‌نظیر می‌شمارد؛ هم از این روست که زین پیش شناسائی چهره حکمی این حکیم را به جستجو و بازرسی این کتاب موقوف دانست.

ب: هرچند تفصیل و تحقیق پردامنه، عنوانی است که در کتاب حاضر سیری نزولی دارد و از مباحث نیمه نخست کتاب به سوی دیگر بشدّت کاست و فرود دارد، امّا می‌توان باور داشت که نه آن تفصیل زائیده حوصله قلم اوست و نه آن اختصار- در انجامین بخش کتاب- فراهم آمده از بی‌حوصلگی قلم او. چه- آن‌گونه که او خود جای جای بدان اشارت می‌کند- پیش زمینه‌های لازم برای تحقیق در مباحث نیمه دوّم کتاب- و بویژه مباحث انجامین آن- در نیمه نخست، بتفصیل گذشته و با احاطه بر آنچه پیش از هر مبحث ذکر شده است، می‌توان به بررسی کامل در آن مبحث دست‌یازید.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۸

از این گذشته، آنچه نگارنده در مقام انکار آن نیست، چشم‌پوشی مؤلّف در مباحث پایانی کتاب از نقل اندیشه‌ها و نگرش در آنهاست، و از این سویه آنچه در دو نیمه دوّم و أوّل کتاب آمده است، با هم سازگار نمی‌نماید. این نکته را نیز می‌توان معلول عواملی چند دانست که در بستر تاریخی آفرینش این اثر، بر آن تأثیر گذارده‌اند. نا امنی پدید آمده از فوت سلطان عصر، بیماری عمومی، هجرت از وطن مألوف، دوری از احبّه و اولاد، و ...- که مصنّف خود در خاتمه به تلخی از آن یاد می‌کند-، مجموعه عواملی است که بدون تردید در این سیر به سوی اختصار مؤثّر بوده‌اند و کارگر.

دیدگاههای نراقی نیز- که در لابلای اوراق این کتاب نموده شده است-، سخت شایسته بررسی و بازکاوی است، و اگر صاحب همّتی رسالتی در باب "فضای ذهنی و آموزه‌های اساسی حکمت در اندیشه حکیم نراق «۱ "»فراهم آورد در شناخت او هم مفید است و هم کارگشا.

در یکی دو محور عمده، می‌توان چنین گفت که چهره نراقی از چهره حکیمی که در سلك حکیمان نحله حکمت متعالیه و صدرائیان منخرط است، سخت فاصله دارد. او بمبانی حکمت مشّاء و حتّی حکمت یمانی حضرت میر، دلبستگی بیشتری دارد تا بنای رفیع حکمت متعالیه و دست آورد عظیم المنزله صدر فلاسفه إلهی ایران. پای‌بندی او به آموزه‌هائی همچون مبانی حدوث دهری- که در میانه اثر حاضر، رساله‌ای مبسوط در تأیید و تسجیل آن پرداخت- و نحوه یادکرد او از بزرگانی همچون شیخ الرئیس و میرداماد با عناوینی فاخر از سوئی و صدر المتألّهین- گاه با عنوان «بعض الفضلاء» و گاه با عنوان «العارف الشیرازی» و ...- از سوئی دیگر، و اینکه در تمامی این کتاب حتّی یک‌بار نامی از آثار این فرزانه عظیم إلهی

---

(۱)- عنوان مقالتی است از "نراقی‌نامه "که زین پیش بدان اشارتی داشتم. اگر روزی توفیق رفیق شد و اراده حضرت حقّ- جلّ و علا- بر طبع آن قرار گرفت، آنچه در این زمینه دست‌یاب کرده‌ام را به محضر اعلای حکمت‌پژوهان این دیار تقدیم خواهم نمود.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۱۹

نرفته است «۱» سخت درخور توجّه است. نقدهای لطیف او بر پاره‌ای از آراء عارفانه‌ای که به آموزه‌های حکمت صدرائی راه یافته است- همچون مبانی وحدت وجود- نیز خواندنی است و کاویدنی. این نقدها- و بل کنایه‌ها- چنان است که یادآور دیدگاه

عالمانی است که فلسفه را یکسر استدلالی و پیراسته از لطائف ذوقی و عرفانی میخواستند؛ و هم از این روست که نراقی در مقابل این آموزه‌ها به گونه‌ای که بوئی از استهزاء علمی هم از آن به مشام می‌رسد، عقل خود و امثال خود را قاصر از درک آن می‌نمایاند و به سرعت از آن می‌گذرد، آن‌چنان که گوئی بررسی این آراء را از حوزه حکمت و حکمت‌پژوهی خارج می‌شمارد. برخورد او با تمامی آنچه از دستگاه إلهیّات ویژه خانقاهیان نقل می کند، یکسره این‌چنین است.

بررسی دیدگاه‌های او در این کتاب را، مجالی واسع در خور است تا به تفصیل چهره حکیم نراق از لابلای آن رخ نماید؛ و این نعمتی است که این بنده در این مقدّمه خرد از آن سخت محروم است- لعلّ اللّه یحدث بعد ذلک أمرا-.

دست‌نوشت‌ها و روش تصحیح

از این کتاب- که به تعبیر رسای حضرت شیخ آقا بزرگ تهرانی: «لم یوجد له نظیر فی الباب» «۲»- نمی‌توان دست‌نوشتهای متعدّدی دست‌یاب کرد. جز از آنکه از عمر این کتاب کمتر از دویست و سی سال می گذرد- و از همین رو نمی‌توان آن را در شمار آثار کهن بر شمرد-، از سوئی اختفای چهره حکمی حکیم نراق- که حکیمی فقیه بود، نه چون پور نامدارش که فقیهی حکیم بود- و ناشناس ماندن این چهره از او- که تألیف کتاب در یکی از قرای تابع کاشان در عصر نا أمنی و

---

(۱)- می‌توان این امر را زائیده آن دانست که هنوز سلسله حکیم بیدآبادی و شاگرد توانمندش مولی علی نوری- که فلسفه صدرائی را بر جایگاه سزایش نشاند- ظهور نکرده بود و در فضای عمومی آن عصر و به نزد همه حکیمان آن روزگار، صدرا چنین منزلتی داشته است. امّا آیا نراقی خود به مطالعه و کنکاش در آثار صدرا نپرداخته بود؟، و آیا خود به منزلت او در حوزه فرهنگ فلسفی و سنت فلسفه إلهی آشنا نبود؟.

(۲)- بنگرید: الذریعة ج ۵ ص ۴۱.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمة، ص: ۲۰

مصائب هم بر آن افزود-، و از سوئی دیگر کلان بودن حجم اثر، باعث آن شد تا دستنوشتهای متعدّدی از این اثر صورت نبندد. این بنده، بجز از دست‌نوشت اصل مصنّف- که در کتابخانه شخصی یکی از اخلاف أو نگهداری می‌شود «۱»- از وجود سه دستنوشت دیگر این کتاب سراغ گرفته است «۲»:

الف: نسخه محفوظ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

ب: نسخه محفوظ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

ج: نسخه محفوظ در کتابخانه انجمن آثار ملّی کاشان.

در تصحیح حاضر، مصحّح تصویر دو دستنوشت نخستین را به عنوان نسخه اصلی و نسخه کمکی بدست داشته است و در تنظیم متن، از آن دو سود جسته است. تفصیل معرّفی این دو نسخه بشرح زیر است:

الف: نسخه کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، مجموعه اهدائی مشکاة؛ با شماره (۲۶۶) «۳».

این دستنوشت، نسخه‌ای است نفیس و ارزشمند که بوسیله «محمّد بن طالب طاهرآبادی»- که در شمار شاگردان مؤلّف بوده است- «با نظر مؤلّف و از روی

---

(۱)- گوئی پس از درگذشت مالک فاضل این کتابخانه، مجموعه دست‌نوشتهای حکیم نراق بهمراه دیگر آثار موجود در این کتابخانه بفروش رسیده است. هرچند راقم این سطور تنها ناقل سخنی است که شنیده است و از خطا و صواب آن بی‌اطّلاع است، امّا اگر چنین باشد باید افزود که هم اکنون از سرنوشت دستنوشت مصنّف بی‌خبریم.

(۲)- بنگرید: «فهرست تفصیلی مصنّفات محقّق نراقی و راهنمای نسخه‌های خطّی آنها»، در مقدّمه شرح إلهیات شفا از همو ص ۳۴. بیفزایم که آن‌گونه که از نمایه‌های پاره‌ای از کتابخانه‌ها و مجموعه‌ها- همچون نمایه کتابخانه آستان قدس رضوی، کتابخانه مرحوم آیت اللّه العظمی مرعشی نجفی، کتابخانه مرحوم آیت اللّه العظمی گلپایگانی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، کتابخانه دانشکده ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران، کتابخانه‌های مدارس سلیمان خان و میرزا جعفر و نوّاب مشهد، آخوند غرب همدان، خاتم الأنبیاء بابل، نمازی خوی، کتابخانه فرهنگ مشهد، جمعیّت نشر فرهنگ رشت و مجموعه نخجوانی تبریز- ظاهر است، تا کنون دستنوشت دیگری از این کتاب شناسائی نشده است.

(۳)- بنگرید: فهرست کتب اهدائی مشکاۀ به دانشگاه تهران ج ۳ ص ۲۱۹.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمۀ، ص: ۲۱

نسخه اصل مصنّف، استنساخ گردیده» «۱» است.

از آنجا که هیچ واسطه‌ای میان این دستنوشت و نسخه اصل کتاب نبوده است و استنساخ آن تنها یازده ماه پس از اتمام کتاب- و آن‌گونه که گذشت زیر نظر مؤلّف- صورت پذیرفته است، مصحّح، این نسخه را بعنوان نسخه اصل بدست داشته است.

مشخّصات نسخه:

رونویسگر: محمّد بن طالب طاهرآبادی.

تاریخ اتمام کتابت: ۱۷ محرّم الحرام سال ۱۱۹۴ ه. ق.

خط: نستعلیق ساده تحریری.

تعداد صفحات: ۲۴۷ برگ/ ۴۹۴ صفحه.

تعداد سطور در هر صفحه: ۲۹ سطر.

بلاغ: ندارد.

این نسخه را، با عنایت به محلّ نگاهداری آن «د» خوانده‌ام و در علائم صفحه گردان مندرج در متن با علامت/ D... / نشان داده‌ام. کلمه اصل در پانویس پاره‌ای از صفحات- در این باره، پس از این توضیحی خواهم داشت- نیز اشاره به همین دستنوشت است.

ب: نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی؛ با شماره ۴۴۸۹ «۲».

رونویسگر: محمّد شفیع بن فضل اللّه.

تاریخ اتمام کتابت: ۲ ربیع الثانی ۱۲۱۱ ه. ق.

خط: مختلف، در بیشتر مواضع نستعلیق شکسته.

تعداد صفحات: ۲۴۴ برگ/ ۴۸۸ صفحه.

تعداد سطور در هر صفحه: مختلف، از ۲۵ تا ۲۷ سطر.

---

(۱)- بنگرید: فهرست تفصیلی مصنّفات نراقی و راهنمای نسخه‌های خطّی آنها ص ۳۷.

(۲)- بنگرید: فهرست کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ج ۱۲ ص ۱۶۶.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمۀ، ص: ۲۲

بلاغ: ندارد.

این نسخه را نیز با عنایت به محلّ نگاهداری آن «م» خوانده‌ام و در علائم صفحه گردان مندرج در متن با علامت/ M... / نشان داده‌ام.

راقم این سطور در جریان تصحیح متن، نخست به ضبط تمامی دیگرسانیهای دو دستنوشت در پاورقی اوراق پرداخت؛ امّا چون دریافت که این دیگرسانیها بحاصل آمده از ضبطهای ناصواب رونویسگر نسخه «م» است- و از این رو نمودن این اختلافات تنها و تنها صورت نسخه «م» را در پاورقی صفحات به نمایش در می‌آورد، که هیچ فایدتی بر آن متصوّر نبود «۱»-، از ضبط آن بدلها دست کشید و تنها در مواضعی که ضبط نسخه «م» را راجح می‌شمرد و در قرائت مختار خود می‌نهاد، ضبط نسخه «د» را در پاورقی با علامت «الأصل: ...» نشان داد. بیفزایم که این بنده، به دو سبب این روش را در جریان ارائه حاضر، «روش مناسب تصحیح» تشخیص داد:

الف: نخست، وجود دستنوشت اصیل «د» که جز در مواردی اندک- که در پای صفحات نموده شده است- نسخه‌ای است صحیح و ضبطهای آن یکسره پیراسته است و درست؛ و

ب: دو دیگر، عنایت به دیرپای نبودن متن. از این رو اختلافات نسخ را به اختلاف در حوزه‌های زبانی/ فرهنگی- که در پاره‌ای از نسخ کهن به چشم می‌آید- نمی‌توان حمل نمود.

در جریان بازنمودن مصادر متن نیز، این بنده، نخست به نمودن پاره‌ای از مآخذی که موادّ مندرج در متن را در آن می‌توان دست‌یاب کرد، پرداخت و این روش را در یک‌صد صفحه نخست کتاب بکار برد؛ امّا از آنجا که عمده‌ترین مآخذ

---

(۱)- پرواضح است که در پاره‌ای از دست‌نوشت‌ها- همچون دو دست‌نوشتی که اعظم عارفان اسلام از اثر سترگ خویش «الفتوحات المکّیة»- پرداخت نمودن جزئیات اختلافات- حتّی در جزئی‌ترین صور- نشان دادنی است و یاد کردنی؛ امّا به باور این بنده، «روش مناسب برای تصحیح» متن حاضر، چنین ضبطهائی را بر نمی‌تابد.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، المقدمهٔ، ص: ۲۳

نراقی، یعنی زنجیره پی‌نوشتهای گزارش قوشچی بر تجرید طوسی- که سخت ناظر بر یکدیگرند- و پاره‌ای از دیگر مآخذ درجه دوّم او- همچون نگاشته‌های متناظر دوانی و دشتکی- تا کنون ارائه نشده‌اند، از این روش دست کشید و به نمودن مآخذ اقوالی که مؤلّف به نام آن مآخذ اشارت کرده است، بسنده نمود.

پرواضح است که سخنانی که به "بعض المشاهیر "یا "بعض الفضلاء "یا "بعض ...

"منسوب شده- و در این متن بیش از دویست مرتبه بکار رفته است- را، تنها در صورتی می‌توان مأخذیابی کرد که دست کم این سلسله از گزارشها و پی‌نوشتهای تجرید به طبع رسیده باشد.

و در پایان این مقدّمه خرد، سخنی نمی‌ماند جز ستایش پروردگار توانا که ره نمود و دست‌گیری کرد و توفیق آغاز داد و خود به پایان برد؛ فله الحمد، ثمّ له الحمد، ثمّ له الحمد.

سپاسداشت از دوست فاضلم آقای حامد ناجی اصفهانی که این متن را به مصحّح معرّفی کرد و مسئولان حکمت‌اندیش «انتشارات حکمت» که در طبع این اثر کوشیدند نیز، بر این بنده فرض است؛ وفّقهم اللّه لما یحبّ و یرضی.

و سخن آخر هدیّت این تصحیح ناچیز است به پیشگاه مادر وارسته‌ام، که در تربیت این فرزند خرد سخت رنج برده است، و هنوز هم؛ أمدّ اللّه فی ظلالها و جعلنی عن کلّ مکروه فداها.

و سلام بر پیامبر ما و خاندان پاکیزه‌اش.

مجید هادی‌زاده

۲۰/ ۷/ ۱۳۸۰- ۲۵/ ۸/ ۱۴۲۲

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱

[الخطبة]

اشارة

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم و به نستعين الحمـد للّه الّذى دلّ على ذاته بذاته و تجلّى لخلقه ببدائع مصنوعاته، أظهر من عجائب قدرته ما حيّر ثـواقب العقـول و الأفهـام و ابرز من غرائب عظمته مـا بهّر نوافـذ المـدارك و الأوهـام، خرق علمه بـاطن غيب السـترات و أحـاط بغموض عقائـد السـريرات. و الصّـلاة على مهابط المعـارف و الأسـرار و وسائط الفيوضـات و الأنـوار من الأنبياء المكرّمين الأخيار و خلفائهم الراشدين الأطهار.

و بعد؛ فيقول أضـعف المحتاجين مهدىّ بن أبى ذر النراقى- نوّر اللّه قلبه بنور اليقين و جعله من السابقين المقرّبين- هذا- يا اخوانى!- مـا أردتم من أصول المعارف الحقيقيّـة و جوامع العقائـد اليقينيّـة من العلم باللّه و صـفات كماله و معرفـة أسـمائه و نعوت جلاله، و ما يتلوهما من المباحث الإلهيّة العاليّة و المطالب الحقّة المتعاليّة ممّا يرتقى به إلى منازل الاخيار و يعرج به إلى عوالم العقول و الأنوار، و يتوجّه به إلى شطر كعبة الملكوت و يسلك به إلى صقع عالم الجبروت. و قد بعث اللّه السفراء لأجله و انعقد اجماع الأمّة على وجوب أخـذه، فيلزم على الكلّ حمله و لا يسع لأحد جهله. و أسأل اللّه أن يجعله خالصا لوجهه و يحرسه عن غير أهله. و لاشـتماله على جميع الأفكار الالهيّة و نقدها- سيّما مع ما تعلّق «بالشـرح الجديد للتجريد» من الحواشـى- سـمّيته ب: «جامع الأفكار و ناقد الأنظار»؛ و رتّبته على مقدّمة و مقالات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳

[مقدّمات الكتاب «۱»]

---

(۱)- عقد المصنّف- رحمه اللّه- هذه المقدّمة لكى يبحث عمّا يجب البحث عنه مقدمة لاثبات الواجب- جلّ و علا- الّذى هو العمدة فى كتابنا هذا. و المقدّمة تشتمل على هذه الابحاث:

۱- فى ابطـال ترجّح المسـاوى و المرجوح و ترجيحهما؛ ۲- فى انّ طرفى المعلـول مـا لم يجب لم يقـع؛ ۳- فى ابطـال وجود الممكن بنفسه و بأولويـة ذاتيـة أو خارجية و اثبات انّه لا يوجد إلّا بعلة خارجة ۴- فى انّ الممكن كما يحتاج فى وجوده العلّة يحتاج فى بقائه أيضا إليها ۵- فى ابطال الدور و التسلسل.

و اظنّ انّه اقتفى فى هـذا المنهـج اثر الامـام الرازى حيث قـال: ... انّ هـذا الـدليل- اى: الـدليل الّـذى اقامه لاثبات الواجب- مبنى على مقـدمات: اوّلها: انّ الممكن لا يترجّح احـد طرفيه على الآخر إلّا لمرجّح. و ثانيها: بيان انّ هـذه الحاجة فى حال الحدوث أو فى حال البقاء.

و ثالثها: انّ ذلك المرجّح يجب ان يكون موجودا. و رابعها: انّه يجب أن يكون موجودا حال

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴

المقدّمة الأولى فى ابطال ترجّح المساوى و المرجوح و ترجيحهما

«۱» بيان الأوّل: انّ معنى «المساوات»: كون شـيئين فى مرتبـة واحـدة بالنظر إلى ثالث؛ و «المرجوحيّة»: كون أحدهما أبعد من الآخر؛ و «الراجحيـة»: كونه أقرب منه؛ فلو ترجّـح المسـاوى أو المرجوح لزم التناقض، و بطلانه بـديهىّ «۲»؛ و به يظهر بطلاـن الثانى من الفاعل الموجب، بل و من المختار أيضا.

و الأشاعرة- بل أكثر المتكلّمين- على أنّ الاختيار يكفى للترجيح، و للمختار أن يعلّل فعله بالمشيّة و لا حاجة له إلى مرجّح آخر؛ و فيه: انّه و إن كـان كافيـا فى ترجيـح نفس الفعـل أو الترك إلّا أنّه لاـ بـدّ فى تعلّقه بأحـدهما من مرجّـح آخر، و لـذا لو قيـل له: «لم فعلت»؟ يمكن له أن يقول: «لأنّى شئته»!، و لو قيل له: «لم شئته»؟، لم يجز له التعليل بالمشيئة؛ بل لا بدّ له من التعليل

حصول الاثر. و خامسها: انّ الدور باطل. و سادسها: انّ التسلسل باطل. راجع: المطالب العالية ج ١ ص ٧٢.

(١)- راجع: الشرح الجديد على التجريد، ص ٣٩. و انظر أيضا: كشف المراد، ص ٣٢.

(٢)- «و رايت أبا الحسن محمّـد بن على البصـرى- و هو كان من اذكياء المعتزلـة- احتـجّ على هـذه المقدّمـة فى الكتاب الّذى سـمّاه بالتصـفّح، فقال: الممكن هو الّذى اسـتوى طرفاه، فلو حصل الرجحان من غير مرجّح لزم أن يحصل الرجحان حال حصول الاسـتواء، و ذلك جمع بين النقيضين و هو محال». راجع: المطالب العالية، ج ١، ص ٨٧.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ۵

بمرجّح.

و مـا احتجّوا به من رغيفى الجـائع و طريقى الهارب- و أمثالهما «١»- لا يفيـد مطلوبهم!، لظهور وجود رجحان وقت الترجيـح و إن لم يشعر به أو لم يبق فى ذكره، فانّ العلم بالمرجّحات و بقائه فى الذّكر غير لازم.

فان قيل: مع مرجّح للفعل مثلا إن جاز الترك احتيج إلى مرجّح آخر و لزم التسلسل، و إلّا وجب الفعل و زال الاختيار!؛

قلنا: الوجوب بالاختيار لا ينافيه، بل يؤكّـده؛ فانّ المختار إذا تعقّل رجحان الفعل و اختاره حصل العلّة المسـتقلّة للفعل و وجب، و لو لا الاختيار لم يتأتّ الوجوب، فهو من آثاره و لوازمه و مؤكّداته و دلائله.

المقدّمة الثانيّة فى أنّ طرفى المعلول ما لم يجب لم يقع

و بيـانه: انّ وقوع أحـدهما امّـا مع امتنـاع الآخر؛ أو امكـانه؛ مساويا، أو راجحا، أو مرجوحا، و الأوّل يوجب المطلوب، و الثانى ترجيح لأحـد المسـاويين من دون مرجّـح، و الثـالث ترجيـح للمرجـوح، و الرابع يوجب جواز ترجيـح المرجوح، لاـنّ المفروض امكـان وقوع الطرف الآخر «٢».

---

(١)- راجع: شـرح المقاصـد، ج ١، ص ۴٨۴؛ الحكمـة المتعاليّة، ج ١، ص ٢٠٨؛ و حاشـية المتـألّه السـبزوارى على نفس الموضع. و لتفصيل الاحتجاج و نقده: المطالب العاليّة، ج ١، ص ١٠٨، ١١٨؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ١٢۶.

(٢)- قد اوجز المصنّف فى هذا الفصل تمام الايجاز، فلتفصيل هذه المقدّمة انظر: الحكمة المتعاليّة، ج ١ ص ٢٢١؛ المباحث المشرقيّة، ج ١، ص ١٣١؛ شرح عيون الحكمة، ج ٣، ص ٩۴؛ تلخيص المحصّل، ص ١١٩.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ۶

المقدّمة الثالثة فى ابطال وجود الممكن بنفسه و بأولوية ذاتية أو خارجية، و اثبات انّه لا يوجد إلّا بعلّة خارجة

«١» و لا بدّ لنا أوّلا/ ٢MA / من بيان قسمة عقلية؛ هى: أنّ كلّ موجود إذا لوحظ من حيث هو إمّا ينتزع منه الوجود بنفس ذاته مع قطع النظر عن جميع مـا عـداه، أو لا؛ بل يتوقّف الانتزاع على ملاحظـة غيره. و بعبارة اخرى: كلّ موجود بنفس ذاته إمّا يجب له الوجود، أو لاـ بل يتساوى نسبة الوجود و العـدم إلى ذاته؛ و الثانى- على التقـديرين- هو «الممكن»، و الأوّل هو «الواجب»- المعبّر عنه «بالوجود الحقيقىّ» عند/ ٢DA / المشّائين و «بالنور الغيبىّ» عند الاشـراقيّين و «بمنشإ انتزاع الموجودية» عند أهل الذوق من المتألّهين و «بالمرتبة

الاحدیة» عند الصوفیّة و «بالوحدة الحقیقیّة» عند فیثاغورث «۲»-.

و هذه القسمة و إن کانت ضروریّة إلّا أنّه أورد علیها شکوک ثلاثة لا بدّ من دفعها؛

اوّلها: انّه یمتنع أن یحکم علی ماهیّة من الماهیّات بامکان الوجود، لانّ کلّ ماهیّة إمّا معدومة، فلا تقبل الوجود؛ أو موجودة، فلا تقبل العدم، و إلّا اجتمع النقیضان!؛

و جوابه: إنّ الحکم بالامکان علی الماهیّة من حیث هی من دون اعتبار الوجود و العدم، فلا یلزم اجتمع النقیضین.

و ثانیها: انّ العدم لیس له تمیّز فی الخارج، فلا یتصوّر له نسبة إلی شیء فضلا عن تساوی النسبة؛

---

(۱)- راجع: الشرح الجدید، ص ۳۹. و انظر أیضا: کشف المراد، ص ۳۲؛ شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۸۹؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۴۸۱؛ گوهر مراد- الطبعة الحجریة-، ص ۱۴۴؛ الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۱۹۹.

(۲)- راجع: المبدأ و المعاد- لصدر المتألّهین-، ص ۱۱. و فیه: «... بالنور الغنی عند الرواقیین». و المذکور فی المتن یوجد فی ما بأیدینا من مخطوطتین.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷

و جوابه: بعد مطالبة وجه تخصیص الاعتراض بالعدم!، لانّ الوجود مثله فی عدم التمیّز فی الخارج و عروضه فی الذهن، لما حقّق فی موضعه انّ تساوی نسبة الوجود و العدم إلی ذات الممکن انّما هو فی العقل، بمعنی أنّ العقل إذا لاحظ الممکن و الوجود و العدم یحکم بتساوی نسبتهما إلیه: و هذا لا یقتضی أزید من تمایزهما فی العقل، و ثبوته فیه لا یقبل المنع. و معنی تساوی النسبة المذکورة هو عدم اقتضاء ذات الممکن شیئا منهما، لا اقتضاء تساویهما حتّی یرد امتناع رجحان الوجود أو العدم حینئذ لعلّة خارجة شیئا، لانّ ما به الذات لا یتخلّف، و المتنافیین یمتنع اجتماعهما و لو بالف علّة!

و ثالثها: أنّه لو اتّصفت ماهیّة بالامکان لوجب اتّصافها به، و إلّا لزم زواله عنها، و هو محال، لانّه من لوازم ماهیّة الممکن فلا یزول عنها. و إذا وجب الاتّصاف وجب اتصافها بذلک الوجوب أیضا و کذلک بوجوب الوجوب و هکذا، فیتسلسل الوجوبات إلی غیر النهایة. و هذه الشبهة جاریة فی أکثر المفهومات- کالقدم و الحدوث و الاتصاف و اللزوم و الوحدة و الحصول إلی غیر ذلک من المفهومات الاعتباریة الّتی تتکرّر نوعها-. مثلا- یقال: لو لزم شیء لشیء للزم لزومه أیضا، و کذا لزوم لزومه و هکذا، فیتسلسل اللزومات إلی غیر النهایة و إلّا لزم الانفکاک بین اللازم و الملزوم؛ و قس علیه غیره!؛

و اجیب عنه: بانّ مثل هذا التسلسل التسلسل فی الأمور الاعتباریة، و لمّا کان تحقّقها بحسب اعتبار العقل فیترتّب السلسلة ریثما اعتبرها العقل یمکنه اعتبارها غیر متناهیة لعدم قدرته علی دوام الاعتبار، فینقطع بانقطاع اعتباره؛ علی أنّ فرض دوام اعتباره غیر مفید، لتناهی ما ینتهی إلیه فی أیّ وقت فرض.

قیل: توضیح ذلک یتوقّف علی مقدمة، هی: انّ نسبة العقل إلی مدرکاته کنسبة البصر إلی مبصراته، فکما انّ الناظر فی المرآت قد لا یشاهدها أصالة بل یجعلها آلة و وسیلة لمشاهدة غیرها من الصور المرتسمة فیها فیلاحظ بها تلک الصور أصالة- بحیث یتمکّن من تعرّف احوالها و اجراء الاحکام علیها- و یلاحظ المرآة تبعا و لیس له بهذه الملاحظة أن یتمکّن من تعرّف أحوالها و اجراء الاحکام علیها، کذلک العقل قد

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸

لا یشاهد بعض مدرکاته أصالة و قصدا؛ بل یجعلها مرآة و آلة لمشاهدة بعض آخر من مدرکاته، و قد یشاهده أصالة و قصدا. مثال الأوّل أن یلاحظ الامکان من حیث انّه حالة بین الماهیّة و الوجود، فهو بهذه الملاحظة آلة للعقل فی معرفة حالهما و مرآة لمشاهدة صفتهما، لانّه بهذه الاعتبار جهة القضیّة- و هی کیفیّة الرابطة بین الموضوع و المحمول، اعنی: الماهیة و الوجود- و المعنی الرابطی

مأخوذ مع تلك الكيفيّة ليس ملحوظا بالأصالة مدركا بالقصد. و لا يتمكّن العقل بهذا التوجّه أن يحكم عليه بنسبة و لا أن يعتبر نسبته إلى شيء، بل ملاحظة العقل له حينئذ باعتبار ملاحظة الوجود و الماهيّة، فهو يلاحظهما أصالة و يلاحظه تبعا!. و مثال الثّانى أن يلاحظ الإمكان أصالة و قصدا و يدركه من حيث انّه مفهوم من المفهومات و يقصده لتعرف حاله و اجراء/ 2MB / الاحكام عليه. و قس على الامكان غيره من المفهومات، فانّ اللزوم قد يلاحظه العقل من حيث أنّه حالة بين اللازم و الملزوم، فهو حينئذ آلة لمعرفة حالهما و ملحوظ بملاحظتهما، فلا يقدر العقل من الحكم عليه بشيء و لا اعتبار نسبته إلى شيء، و قد يلاحظه قصدا و من حيث انّه مفهوم من المفهومات.

و إذ ثبت هذه المقدّمة نقول: إذا اعتبر الامكان على الوجه الأوّل لم يلزم تسلسل و لا ترتّب اصلا- لما مرّ أنّه لا يتمكّن حينئذ من أن يحكم عليه بشيء أو ينسبه الى شيء- فليس له حينئذ أن يحكم بأنّه ممّا يتّصف الغير به أو ممّا يجب اتصافه/ 2DB / به أو غير ذلك، فلا اشكال على هذا الوجه مطلقا؛ و إذا اعتبره على الوجه الثانى و لاحظ معه ماهيّة الممكن أيضا و اعتبر النسبة بينهما حكم بوجوب اتّصافها به و اعتبار وجوب الاتّصاف حينئذ لما كان من حيث انّه حالة بين الماهيّة و الامكان، فيكون من الوجه الأوّل و لا يفضى الى اعتبار وجوب آخر بين الماهيّة و هذا الوجوب؛ فلا يلزم تسلسل و لا ترتّب. نعم!، إن لاحظه العقل قصدا و أصالة و من حيث انّه مفهوم من المفهومات و لاحظ معه الماهيّة و تعقّل النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب آخر بين الماهيّة و هذا الوجوب، فاعتبار الوجوب الآخر- اعنى الوجوب الثانى- يتوقّف على ثلاث ملاحظات ليس شيء منها ضروريا للعقل، فله أن يلاحظه؛ و هذا هو المراد «بانقطاع التسلسل

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹

بانقطاع الاعتبار». ثمّ اعتبار الوجوب الثانى لمّا كان من حيث أنّه حالة بين الماهيّة و الوجوب الأوّل يكون من الوجه الاوّل، فلا يفضى إلى اعتبار وجوب ثالث بين الماهيّة و الوجوب الثانى. نعم!، إن اعتبره العقل أصالة و لاحظه من حيث انّه مفهوم من المفهومات و لاحظ معه الماهيّة و النسبة بينهما لزمه اعتبار وجوب ثالث، إلّا انّه يتوقّف على ملاحظات غير لازمة للعقل، فله أن لا يلاحظهما فينقطع التسلسل؛ و هكذا الكلام فى اعتبار الوجوب الرابع و الخامس و ما فوقهما. و هكذا حال انقطاع التسلسل فى سائر الأمور الاعتبارية من اللزوم و الحصول و غيرهما.

هذا ما ذكروه فى الجواب عن الشبهة المشهورة بشبهة لزوم التسلسل فى اللزوم و امثاله.

و أورد عليه: بأنّ وجوب اتّصاف ماهيّة الممكن أو اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين لو كان بمجرّد اعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقّق، و اعتبار العقل ليس ضروريّا، فيجوز أن لا يتحقّق وجوب اتصاف ماهيّة الممكن بالامكان، و لا اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين، فيمكن الانفكاك بينهما؛ فلا يكون اللازم لازما و لا الملزوم ملزوما. و أيضا لا ريب فى أنّ وجوب اتصاف الممكن بالامكان و وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف و اللزوم بين المتلازمين و اللزوم بين اللزوم و احدهما أمور متحقّقة فى الواقع و نفس الامر- و إن قطع النظر عن اعتبار العقل-، فليست الوجوبات و اللزومات أمورا اعتبارية، بل حقيقيّة واقعيّة.

و اجيب عنه: بانّ عدم كون الوجوبات و اللزومات المذكورة من الأمور المتحقّقة فى نفس الأمر لا يوجب امكان زوال الامكان عن الممكن و جواز الانفكاك بين اللزوم الأوّل و أحد المتلازمين، و انّما يلزم ذلك لو لم تكن ماهيّة الممكن واجبة الاتصاف بالامكان، و لا اللزوم الأوّل لازما لأحد المتلازمين فى نفس الامر، و هو محال؛ لانّ انتفاء مبدأ المحمول فى نفس الامر لا يستلزم انتفاء الحمل فيه، فغاية الامر انّ انتفاء مبدأ المحمول فى الواقع يستلزم انتفاء المحمول- أعنى: مفهوم وجوب الاتصاف و مفهوم اللازم فيه- لانتفاء جزئه؛ و لا يوجب عدم صدقه فى ذلك المحمول العدمى على شيء فى نفس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰

الأمر، فانّ صدق المفهومات العدميّة فى نفس الأمر على الأمور الموجودة فيها لا ينكر، فانّ مفهوم الأعمى غير موجود فى الواقع لانتفاء جزئه فيه، مع أنّه يصدق على زيد و عمرو مثلا، و الأربعة إذا وجدت فى الذهن متّصفة بالزوجيّة فى نفس الأمر، مع أنّ الزوجيّة

غير موجودة فيها- و أمثال ذلك أكثر من أن يحصى!- و غير خفيّ أنّ الضرورى و المسلّم ثبوت الحمل فى نفس الأمر- أعنى: كون ماهيّة الممكن واجبة الاتّصاف بالامكان فى الواقع و اللزوم الأوّل لازما لأحد المتلازمين فى نفس الأمر- إلّا أنّ وجوب الاتصاف و اللزوم الأوّل من الموجودات الواقعيّة، فانقطاع التسلسل فى الوجوبات و اللزومات الاعتبارية بانقطاع اعتبار العقل و ان بقى ثبوت وجوب اتصاف الممكن بالامكان و اللزوم الأوّل فى نفس الأمر؛ إلّا أنّه لا ينفى تحقّق الحمل المذكور فيها./ ۳MA /

و أورد عليه: بأنّ الماهيّة واجبة الاتصاف بكلّ واحد من الوجوبات المتسلسلة إلى غير النهاية، و كلّ واحد من اللزومات المذكورة لازم لأحد المتلازمين فى نفس الامر، اذ لولاه جاز أن لا تكون الماهية واجبة الاتصاف بالامكان و امكن أن لا يكون اللزوم الأوّل لازما لاحد المتلازمين، فيجوز انفكاك اللازم عن الملزوم. و أيضا لا ريب فى انّ الماهية واجبة الاتصاف بكلّ واحد من الوجوبات المذكورة فى نفس الامر، و انّ كلّ واحد من اللزومات لازم لاحد المتلازمين فى الواقع و إن قطع النظر عن اعتبار العقول و الاذهان. و الحاصل كما انّه يصدق أنّ الماهيّة واجبة الاتصاف بالامكان/ ۳DA / و انّ اللزوم الأوّل لازم لأحد المتلازمين فى نفس الأمر يصدق أنّ الماهية واجبة الاتّصاف بوجوب الاتصاف و وجوب الوجوب، و هكذا؛ و أنّ اللزوم الثانى و الثالث و ما فوقهما لازم لاحد المتلازمين فى نفس الامر، فتحقّق الحمل فى الواقع فى الكلّ سواء. و إذا كان كلّ واحد من الوجوبات واجبا و كلّ واحد من اللزومات لازما فى نفس الامر كان كلّ وجوب و كلّ لزوم متحقّقا فيه، لأنّ البديهة قاضية بانّ ما لا ثبوت له فى نفس الأمر لا يتّصف بثبوت شىء له فيه؛ فانّ ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له. فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الأمر كان المثبت له ثابتا فيه، و إن كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا فيه- فانّ الشىء ما لم يوجد فى أحدهما لم يتّصف بثبوت شىء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۱

له فيه و لم يثبت له صفة فيه، سواء كان ذلك الشىء المثبت وجوديّا أو عدميا-؛ و لذا قالوا: صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعى وجود موضوعها فى الخارج فكلّ واحد من تلك الوجوبات و اللزومات كما وقع مبدأ للمحمول فى قضية صادقة فى نفس الأمر كذلك وقع موضوعا لها، و صحّة الحمل فى نفس الأمر توجب ثبوت الموضوع فيه و إن لم توجب ثبوت مبدأ المحمول فيه؛ و هذا يقتضى تحقّق جميع تلك الوجوبات و اللزومات الغير المتناهية فى نفس الأمر، فيلزم التسلسل فى الأمور المتحقّقة فى الواقع و نفس الأمر لا فى الأمور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار.

و الجواب: انّ وجود الموضوع- الّذى هو مقتضى صدق القضية الخارجية- أعمّ من أن يكون موجودا بوجود مستقلّ يخصّه أو يكون موجودا بوجود ما ينتزع هو عنه، فانّ قولنا: «الفوقية ثابتة» قضية خارجية مع أنّ الموضوع فيها ليس موجودا فى الخارج بوجود مغاير يخصّه، بل موجود بوجود ما ينتزع عنه- أعنى: السقف مثلا-، و اجزاء الجسم المتصل الواحد موجودة بوجود كلّها، مع أنّ كلّ واحد منها قد يصير موضوعا للقضية الموجبة الصادقة فى الخارج و نفس الأمر كما إذا كان بعضها حارّا و بعضها باردا، فيقال: «بعض أجزاء هذا الجسم حارّ و بعضها بارد». فيصدق الايجاب الخارجى مع أنّ الأجزاء المذكورة ليست موجودة فى الجسم بصور مغايرة، بل هى موجودة بوجود ما ينتزع هى عنه- أعنى: وجود الكلّ-. و من البيّن انّها ليست فى الخارج و نفس الأمر معدومات صرفة بل لها نحو من الوجود. إلّا انّها ليست لها وجود منفرد عن الكلّ بل هى موجودة بوجوده، و كذا الحال فى وجود كلّ ما هو موجود بوجود ما ينتزع عنه. و كما أنّ صدق القضية الخارجية يقتضى وجود موضوعها فى الخارج بأحد الوجهين فكذا صدق القضيّة الذهنيّة يقتضى وجود موضوعها فى الذهن بأحد الوجهين، فإنّ موضوع القضيّة الذهنية قد يكون موجودا فى الذهن بوجود منفرد يخصّه، و قد يكون موجودا فيه بوجود ما ينتزع عنه من المعقولات المستقلّة سواء كان جزء لها أو لا. و كما أنّ خصوص القضيّة الخارجية قد يقتضى نحوا خاصّا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۲

من الوجود- كالحكم بالتخيير فانّه يقتضى الوجود الخاصّ به المستقل و الحكم على الجوهر بخواصّه؛ فانّه يقتضى نحوا لوجود الّذى

يخصّه، و الحكم على العرض بخواصّه؛ فانّه يقتضى نحوا لوجود الخاصّ به-، كذلك القضايا الذهنية قد تقتضى خصوصيات الوجود. و هذا كما أنّ المطلقة تقتضى وجود الموضوع بالفعل و الدائمة تقتضى وجوده بالدوام و الممكنة تقتضى وجوده بالامكان.

و إذا علمت ذلك فنقول: انّ الوجوبات و اللزومات المذكورة و إن لم تكن موجودة فى نفس الأمر بصور مغايرة و وجودات منفردة إلّا انّها موجودة فيها بوجود ما ينتزع هى عنه، و إن كان كلّ واحد منها منتزعا من آخر كان ذلك الآخر أيضا منتزعا عن مثله إلى أن ينتهى إلى الوجود المستقلّ المنفرد- أعنى: الماهية و أحد المتلازمين-، فانّ وجود المنتزع منه للموضوع لا- يلزم أن يكون مستقلّا منفردا، بل يكفى أن يكون هو أيضا منتزعا عن غيره. و يجوز أن يكون كلّ واحد من هذه المنتزعات- الّتى جعلت موضوعات- بحيث ينتزع عنه شيء آخر يكون محمولا له، لانّ لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود المستقل بالفعل من كلا طرفى الملزوم و اللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم فى وجوده/ ۴DB / بالفعل/ ۳MB / عن وجود اللازم بالفعل، و قد يكون بحسب الوجود بالفعل من أحد الطرفين و بحسب صحّة الانتزاع من الطرف الآخر، كلزوم الانقطاع للجسم؛ فانّ الانقطاع من حيث انّه منتزع لازم للجسم من حيث انّه موجود بالفعل، و قد يكون بحسب صحّة الانتزاع من كلا الطرفين. و من هذا القبيل لزوم اللزوم، فانّ مرجعه إلى أنّ اللزوم لا يمكن صحّة انتزاعه الّا و هو بحيث يصحّ منه انتزاع اللزوم للزوم، و هكذا، فثبت انّه يكفى فى صدق الايجاب هذا النحو من الوجود- أعنى: صحّة انتزاعه من موجود و ان كان منتزعا من مثله-، كما أنّ الممكنة يكفى فى صدقها وجود الموضوع بالامكان. و لا- ريب انّ الانتزاع من فعل العقل و ليس هذا ضروريا له، فإذا لم يعتبره لم يتحقّق وجود منتزع منفرد فى نفس الامر، فينقطع التسلسل فى الوجوبات و اللزومات بانقطاع اعتبار العقل و لا يلزم تحقّقها فى نفس الامر بصورة مغايرة ليلزم التسلسل فى الأمور المتحقّقة فيها، و ان كان لها فى نفس الأمر نحو تحقّق يصحّ لأجله

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳

صدق تحقّق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان و بثبوت اللزوم بين اللزوم و أحد المتلازمين.

و اذ صحّت القسمة المذكورة للموجود و ثبت أنّ الممكن ما يتساوى نسبة الوجود و العدم إلى ذاته و يتوقّف انتزاع الوجود منه على ملاحظة غيره؛ نقول: يلزم منه أن يكون الممكن فى وجوده محتاجا إلى علّة خارجة، لأنّه لو لم يفتقر إليه و وجد بدونها فإمّا أن يصير موجودا بنفسه مع تحقّق تساوى النسبة المذكورة، أو مع اولوية ذاتية ناشئة عن ذاته غير منتهية إلى حدّ الوجوب، أو اولوية خارجة ناشئة عن غيره كذلك؛ و الكلّ باطل!.

امّا الأوّل فلانّه ترجّح لأحد المتساويين من غير مرجّح- و قد مرّ بطلانه-؛ و إن فرض انّ الوجود وجب له بذاته مع عدم كونه واجبا لذاته فهو متناقض لنفسه.

و استدلّ عليه الشيخ فى الشفا: بانّ ماهية الممكن إن كانت كافية فى كونه موجودا كان واجبا موجودا دائما، و ان لم يكف احتاج إلى غيره، و هو العلّة؛

و أورد عليه: بانّه إن اريد بالكفاية لها الكفاية فى صحّة الاتصاف بالوجود فنختار الكفاية و لا يوجب كونه واجبا؛

و إن أريد بها الكفاية فى لزوم الوجود فنختار عدم الكفاية و نمنع ايجاب ذلك لعلّة خارجة، لامكان أن يتّصف بالوجود و يعرضه الوجود فيصير موجودا بدون علّة و إن لم يبلغ حدّ الوجوب، فانّ المتنازع فيه ليس الّا هذا، فلئن جوّز وجود الممكن بلا علّة فله أن يجوّز هذا، بل هذا عين ذاك.

و اجيب عنه، بأنّ ماهيّة الممكن إن كانت كافية فى صحّة الاتصاف بالوجود لكانت كافية فى لزوم الوجود، لأنّ ما ثبت للشيء بالنظر إلى ذاته يجب أن يكون لازما له غير منفكّ عنه بالنظر إلى ذاته- كالزوجيّة للأربعة-.

ثمّ هذا الحكم- أعنى: احتياج الممكن فى وجوده إلى علّة خارجة- ممّا اتفق عليه جميع العقلاء و لم يخالف فيه احد سوى ذيمقراطيس من الأقدمين، فانّه ذهب إلى أنّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴

وجود الممكنات من السماوات و غيرها بطريق البخت و الاتفاق «۱»، و قال: انّ احتياج الممكن إلى المؤثّر يوجب جواز تأثيره فيه، اذ احتياجه إليه مع امتناع تأثيره غير معقول، لكن تأثير أمر فى أمر آخر محال، لوجوه؛

منها: انّ التأثير إن كان بشرط عدم الأثر لزم الجمع بين النقيضين؛ و إن كان بشرط وجوده لزم تحصيل الحاصل «۲»؛

و الجواب: انّ المؤثر يؤثّر فى الأثر لا من حيث هو معدوم و لا من حيث هو موجود، بل يؤثّر فيه من حيث هو غير مقيّد بشىء من الوجود و العدم، غاية الأمر انّ تحقّق التأثير فى زمان وجود الأثر بمعنى أنّ التأثير يقارن وجود الأثر زمانا و ان تقدّم عليه ذاتا، فلا يتحقّق فى زمان قبل زمان وجود الأثر؛ بل تحقّقه إنّما هو فى زمان وجوده. و هذا لا يوجب إلّا لزوم تحصيل الحاصل بهذا التأثير المذكور، و لا استحالة فيه، انّما المحال التحصيل- أى: تحصيل الحاصل- قبل هذا التحصيل. و توضيح ذلك انّ تاثير المؤثّر فى ماهيّة ممكن ليس إلّا ايجادها- أى: جعلها موجودة- و هذا الايجاد فعل يقارن زمان وجود هذه الماهيّة و إن تقدّم عليه ذاتا لترتّب الوجود على الايجاد- و لذا يقال: «اوجد فوجد»-، فلا يتحقّق قبل وجودها زمانا. بل تحقّقها فى زمان وجودها لا يوجب ذلك تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا الفعل، بل يوجب تحصيل الحاصل بهذا الفعل و لا استحالة فيه. انّما المحال تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا الفعل، و انّما/ ۴DA / يتصوّر ذلك/ ۴MA / إذا كان وجود الماهيّة شرطا للايجاد بان تكون موجودة قبله، و ليس كذلك.

و منها: انّه لو اثّر شىء فى غيره لاتّصف بالمؤثّرية، و المؤثّرية وصف محتاج إلى الموصوف، فيكون ممكنا محتاجا إلى المؤثّر، فيتحقّق مؤثّريّة أخرى؛ و ننقل الكلام إليها حتّى يلزم التسلسل؛

---

(۱)- راجع: شرح المقاصد، ج ۱ ص ۴۸۵. و القول عند صدر المتألّهين و رئيسهم منسوب إلى انباذقلس الحكيم. و هو عنده من مرموزات المتقدّمين لكتم اسرارهم الربوبية. راجع:

الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۱۰.

(۲)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ۱ ص ۲۱۱؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۴۸۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵

و جوابه: انّ المؤثرية اعتبار عقلى غير موجود فى الخارج حتّى تكون ممكنا محتاجا إلى العلّة و لا ينافيه اتصاف الشىء بها فى نفس الأمر، لانّ انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل و الاتصاف به- و قد مرّ توضيح ذلك و تحقيقه فى الجواب عن شبهة لزوم التسلسل فى اللزوم و امثاله-.

و منها: انّ تاثير المؤثّر امّا فى الماهيّة أو الوجود، أو فى اتّصافها به، و الكلّ باطل؛ أمّا بطلان تأثيره فى الوجود و الاتصاف فلانهما أمران اعتباريان لا يصلحان اثرا للمؤثّر؛ و أمّا بطلان تأثيره فى الماهيّة فلأنّ الماهيّة لو كانت ماهيّة بتأثير المؤثّر لوقع الشكّ فى كونها ماهيّة عند الشكّ فى وجود المؤثّر، و هو باطل، فلو كان الانسان انسانا بجعل الجاعل لوقع الشكّ فى كونه انسانا إذا شكّ فى وجود الجاعل، و هو باطل. و أيضا ثبوت الشىء لنفسه ضرورى، فانّ الانسان فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر انسان و لو قطع النظر عن جميع ما عداه. و أيضا كون الانسان انسانا و كذا كون كلّ شىء نفسه لو كان بجعل الجاعل لم يكن الانسان انسانا و لا كلّ شىء نفسه عند عدم الجاعل، بل كان قبل أن يفعله و بعد إن يعدمه غير نفسه، فيلزم سلب الشىء عن نفسه، و هو ظاهر البطلان «۱»!؛

أقول: قبل الخوض فى جواب هذا الايراد لا بدّ لنا من تمهيد مقدّمة، و هى انّ التأثير فى الماهية يتصوّر على وجهين:

أحدهما: ان يجعلها الجاعل ايّاها- أى: يجعل الماهيّة ماهية- و هو الجعل المركّب فى الماهيّة؛

و ثانيهما: أن يجعلها موجودة- أى: يجعل الماهيّة المعقولة موجودة فى الخارج-، و هو الجعل البسيط فيها.

و التأثير فى الوجود و الاتصاف أيضا يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يجعل الوجود وجودا و الاتصاف اتصافا- و هو أيضا جعل مركّب فيهما-؛

---

(۱)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۱۳.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‏۱، ص: ۱۶

و ثانيهما: أن يجعل كلّا منهما موجودا. و المورد قصر الجعل فى الماهيّة على الوجه الأوّل، و ابطاله بما ذكر.

و لمّا لزم منه بطلان الجعل بالوجه الأوّل فى الوجود و الاتصاف أيضا تعيّن أن يحمل الجعل فيهما فى كلامه على الوجه الثانى- كما يقتضيه دليله الّذى ذكره لإبطاله-.

و لا ريب فى أنّ الجعل المركّب فى كلّ واحد من الماهيّة و الوجود و الاتصاف باطل- للأدلّة الثلاثة الّتى ذكرها المورد-.

و هى و إن كانت عند التحقيق تامّة ناهضة لاثبات المطلوب إلّا انّه أورد على كلّ منها اعتراض لا بدّ لنا أن نشير إلى دفعه.

أمّا الدليل الأوّل فقد اعترض عليه: بأنّه يجوز أن يكون شىء لازما بيّنا بالمعنى الأعمّ لشىء آخر مع ثبوته له بتأثير المؤثّر، فيمكن أن يكون الانسانية للانسان لازما بيّنا بالمعنى الأعمّ مع ثبوته له بتأثير المؤثر، فلا يقع الشكّ فى ثبوته له مع الشكّ فى وجود المؤثر؛

و جوابه: انّه قد تقرّر عند القوم انّ العلم اليقينى الكلّى بما له سبب لا يحصل إلّا من العلم بسببه، فلو كانت ثبوت الانسانية للانسان بتأثير المؤثّر لم يتيقّن كلّيا مع الشك فى وجود مؤثّره.

فان قيل: المقرّر عندهم انّ ما له سبب إذا لم يكن بديهيا لا يحصل العلم الكلّى اليقينى إلّا من جهة سببه، و ثبوت الشيء لنفسه لمّا كان ضروريا لا يتوقّف على العلم بالسبب، فيجوز أن يكون بتأثير المؤثر و يتيقن به كلّيا مع الشكّ فى وجود مؤثّره،

قلنا: ان اريد انّ وجوب الشىء لنفسه على فرض وجوده فى الخارج ضرورى، فممنوع، لكن الدعوى أعمّ؛ و إن اريد انّه ضرورى أعمّ من أن يكون الشيء موجودا فى الخارج أو معدوما، فممنوع، كيف و بعضهم منع بطلان التالى فى هذا الدليل!- أعنى:

وقوع الشكّ فى كون الانسان انسانا عند الشكّ فى وجود المؤثّر- محتجّا بانّ المعدوم فى الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما، فإذا ارتفع المؤثّر فى وقت أو دائما ارتفع الانسانية كذلك، فيصدق قولنا: «ليس الانسان انسانا» و يكون صدق السالبة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‏۱، ص: ۱۷

الخارجة لعدم الموضوع فى الخارج. و هذا و إن لم يكن حقّا عندنا- و سيأتى وجه اندفاعه فى الدليل الثالث- إلّا انّه ممّا قال به بعض المحقّقين، فلا يكون ثبوت الانسانية لمطلق الانسان/ ۴DB / بديهيّا.

و امّا الدليل الثانى/ ۴MB / فقد اعترض عليه: بانّه إن اريد به انّا نجزم بثبوت الشىء لنفسه مع عدم العلم بغيره، فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثّر، بل انّما يلزم منه عدم الواسطة فى التصديق، على انّه عند التحقيق يرجع إلى الدليل الأوّل. و إن اريد انّا نجزم بثبوته لنفسه على فرض انتفاء الأغيار يرجع إلى الدليل الثالث؛

و جوابه: انّ اختيار كلّ واحد من الشقين ممكن. و الرجوع إلى الأوّل و الثالث لا ضير فيه، فانّ اختلاف الأدلّة قد يكون بمجرّد الاختلاف فى التقرير. فان اختير الشق الأوّل يجاب عن الاعتراض بما مرّ من انّ العلم بذى السبب لا يحصل إلّا من العلم بالسبب؛ و ان اختير الشق الثانى و رجع إلى الدليل الثالث فتعلم حاله.

و امّا الدليل الثالث فاعترض عليه: بمنع استحالة سلب الشيء عن نفسه إذا كان معدوما، فانّ ثبوت الشيء للشىء يستدعى ثبوته لنفسه- فثبوت الانسانية للانسان يستدعى ثبوت الانسان-، فإذا كان الشىء معدوما يصدق سلب جميع المفهومات عنه. فان كان انتفائه واقعا صدقت السالبة المطلقة، و إن كان ممكنا غير واقع صدقت الممكنة فقط، و إن كان مستحيلا لم يصدق اصلا؛

و جوابه: انّا لا نسلّم صدق سلب جميع المفهومات عن المعدوم فى الخارج إذا كان موجودا فى الذهن، فانّ حقيقة الانسانيّة ثابتة للانسان المعدوم فى الخارج إذا كان موجودا فى مدرك من المدارك، لانّ العقل إذا تعقّل ماهيّة الانسان يحكم بثبوت الانسانية له،

و إن لم یوجد فی الخارج. فالانسان الموجود فی الذهن دون الخارج انسان. فلا یشترط تاثیر المؤثّر فی کون الانسان انسانا، إذ لو کان بتأثیره لم یثبت للانسان الـذهنی حقیقـهٔ الانسانیـهٔ. و عدم ثبوت الانسانیهٔ الخارجیهٔ له غیر قادح، لانّ من یقول: «انّ الماهیّهٔ ماهیهٔ بدون تاثیر المؤثّر» لا یقول بانّ الانسان المعدوم مثلا ثبتت

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸

له الانسانیـهٔ الخارجیـهٔ، بل یقول: «أصل هـذه الحقیقـهٔ مع قطع النظر عن وجودها و حصولها ثابتهٔ لنفسـها، و امّا وجودها و حصولها فی الأکوان فمن الجاعل». و لمّا کانت هـذه الماهیّـهٔ ثابتـهٔ لنفسـها بـدون تصوّر جعلها إذا کانت موجودهٔ فی الذهن دون الخارج یعلم منه أنّهـا إذا وجـدت فی الخـارج یکون ثبوتهـا لنفسـها أیضا بـدون الجعل و إن کان وجودها من الجاعل. فالماهیّـهٔ الموجودهٔ فی الخارج وجودهـا و بروزها فی الاکوان بتأثیر المؤثّر، و لکن کونها انسانا أو شـجرا أو مثلّثا أو غیر ذلک مع لوازمها الذاتیّهٔ لیس بجعل جاعل و تأثیر مؤثّر.

و ممّا یـدلّ علی هـذا انّه قد یتحقّق فی بعض التقادیر الحکم بثبوت الماهیّهٔ الموجودهٔ لنفسـها مع عدم العلم بتأثیر المؤثّر؛ بیانه: انّ عدم العلم بتـأثیر المؤثّر قـد یکون ناشـئا من عـدم التوجّه و الالتفـات من دون اسـتلزامه لصـحّهٔ سـلب جمیع المفهومـات لزومـا بینـا بالمعنی الأـخصّ، إذ اللزوم انّما هو بعـد ترتیب مقـدّمات. و حینئـذ نقول: إذا أبصـرنا زیـدا مثلا یمکن أن یحصل لنا الجزم بانّه انسان مع عـدم العلم بوجود مؤثّره، و إذا کان کذلک فثبت کون الانسان انسانا عند عدم المؤثّر، فتمّ الدلیل. و أیضا یجوز أن یکون الشکّ فی وجود المؤثر للشکّ فی انّ هـذا الشـیء الموجود هل یحتاج إلی المؤثّر أم لا؟؛ و حینئذ تجویز عدم وجوده لا یسـتلزم صـحّهٔ سـلبه عن نفسه. مثلا یمکن أن یری شیء و کان له مؤثّر فی الواقع و یجزم لثبوته و وجوده لنفسه و یشکّ فی وجود مؤثّره- بناء علی الشکّ فی انّه هل هو ممکن محتـاج إلی المؤثّر أم لاـ؟-. و لاـ ریب انّ مثـل هـذا الشـکّ لاـ ینـافی القطع بثبوته لنفسه، فثبت کون الانسان مثلا انسانا مع الشکّ فی وجود مؤثّره، و لو کان بتأثیر المؤثّر لما حصل الجزم به بدون العلم بمؤثّره.

و قـد علم بمـا ذکر انّ صـدق سـلب جمیع المفهومـات عن الماهیّـهٔ إذا کـان لهـا نحو وجود خارجـا أو ذهنـا ممنوع. و کـذا إذا کانت للماهیّات ثبوت فی حاقّ الواقع و متن نفس الأمر لم یصدق سـلب جمیع المفهومات عنها بحسبهما، إذ نقول حینئذ: الانسان الثابت فی الواقع و نفس الأمر لا ینفکّ عنه الانسانیّـهٔ الواقعیّهٔ، فماهیّهٔ المثلّث حینئذ فی حاقّ الواقع مثلّث من دون افتقار إلی الجعل و التأثیر. نعم؛ إن لم یکن للماهیّات ثبوت

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹

فی الواقع و نفس الأـمر و فرض انّ ماهیّـهٔ- کالانسـان مثلاـ- غیر موجودهٔ فی الخـارج و/ 5MA / لا فی مـدرک من المـدارک صدق سلب جمیع المفهومات فی نفس الأمر، إلّا أنّه غیر قادح فی المطلوب اصلا- کما لا یخفی-.

علی أنّ الصدق/ 5DA / المذکور محلّ تامّل!.

و إذ ثبت صحّهٔ ما أورده منکر التأثیر و المتأثّر من بطلان الجعل المرکّب فی الماهیّهٔ و الوجود و الاتصاف- أی: جعلها ایّاها- نقول فی الجواب عن ایراده: انّ بطلان الجعل المرکّب لا یوجب بطلان مطلق الجعل، بل هنا قسم آخر من الجعل یسمّی ب: «الجعل البسیط»، و هو الجعل الحقیقیّ الّذی صارت الماهیّات به عن جعل الجاعل و هو جعلها موجودهٔ فی الخارج لا بان یکون اشیاء ثابتهٔ فی أنفسـها و یصـبغها الجاعل بالوجود کما یفعل الصـبّاغ بالثوب، فانّه لیس جعلا بسیطا بل هو أیضا جعل مرکّب، بل فعلها و فعلها هو بعینه ایجادها فی الخـارج، کما انّ المتحرّک إذا تحرّک لا تجعل الحرکـهٔ و لا شـیئا آخر حرکـهٔ بل انّما یفعل الحرکـهٔ و بمجرّد فعله یصـیر الحرکهٔ موجودهٔ، و الخطّـاط إذا خـطّ لاـ یجعـل الخطّ و لا شـیئا آخر خطّا، بل یفعل الخطّ و مجرد فعله هـذا هو عین ایجاده فی الخارج. و لمّا کان حقیقـهٔ هـذا الجعل هو موجودیهٔ الماهیّهٔ فی الخارج و الماهیّهٔ الموجودهٔ فی الخارج و إن کان شـیئا واحدا لیس مرکّبا فی الخارج من شـیئین متمیّزین أحـدهما الماهیّـهٔ و الآخر الوجود، إلّا أنّ العقل یحلّلها إلیهما و یجعل الماهیّـهٔ متّصـفهٔ بالوجود، فثبت هناک اشـیاء

ثلاثة: الماهيّة، و الوجود، و الاتصاف. و لاجل ذلك يصحّ أن يقال: «أثر الجعل هو الماهيّة»، و أن يقال: «اثره هو الوجود»، و أن يقال: «اثره هو الاتصاف». و من ثمّة نجد بعض اقاويل الحكماء دالّا على انّ تاثير المؤثّر فى الماهيّة، و بعضها دالّا على أنّ تاثيره فى الوجود. و ليس هذا كما زعمه بعض المتأخّرين من انّ هنا مذهبين: أحدهما انّ التأثير فى الماهيّة- و نسبه إلى الاشراقيين-، و الثانى انّ التّأثير فى الوجود- و نسبه الى المشّائين «۱»-؛ و على هذا فالتأثير فى الماهيّة هو موجوديتها و ليس جعل ذاتها- أى:

(۱)- راجع: كتاب المشاعر، ص ۳۷؛ الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۳۹۸. و انظر أيضا: مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۳۰۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰

فعليّتها- أمرا وراء موجوديتها و لا- موجوديتها امرا وراء اتصافها بالوجود حتّى يكون متعلّق الجعل هو الماهيّة نفسها بمعنى تابعيتها للجاعل دون كونها موجودة، كما ذهب إليه بعض المتأخّرين و قال: «انّ الجعل متعلّق ابتداء بنفس الماهيّة لا بكونها هى و لا بكونها موجودة، ثمّ العقل ينتزع منه كونها هى و كونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين.

و تحقيق ذلك انّه فرق بين جعل الشىء شيئا و بين جعل الشىء. و الماهيّة ليست مجعولة ايّاها بل مجعولة فى ذاتها بمعنى انّ نفسها تابع للجاعل و ان صحّ أن يقال أيضا وجودها تابع له كما انّ عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتّصاف بالوجود يصحّ ان يقال جعلهما الفاعل متّصفة بالاتصاف بالوجود أو متّصفة بالاتصاف بذلك الاتصاف. فكما انّ الاثر الأوّل عنده هو الاتصاف- لا بمعنى جعله شيئا بل جعله فى نفسه، و الاتّصافات الأخر مرتّبة عليه-، كذلك الأثر الأوّل عندهم الماهيّة، لا بمعنى جعلها ايّاها أو غيرها، بل جعلها فى نفسها. و قولهم: «العقل يحكم بانّه جعله موجودا» لا- يدلّ على أن ليس الماهيّة بنفسها اثر الفاعل؛ و قولهم: «العقل يحكم بانّه لم يجعلها ايّاها»- على ما فيه من الكلام كما سبق- انّما يدلّ على نفى الجعل المركّب فى الماهيّة لا على نفى جعلها فى نفسها، و الفرق بين الجعلين ممّا لا ينبغى ان يخفى على من له ادنى بصيرة.

و إن شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام؛ و هو: انّ التأثير قد يكون اختراعيا- أعنى: إفاضة الأثر على قابل، كالصور و الاعراض على المادّة القابلة لها- و من هذا القبيل جعل الموجود الذهنى موجودا خارجيا و بالعكس، و هذا التأثير بخصوصه يستدعى مجعولا و مجعولا إليه؛ و قد يكون ابداعيا- أعنى:

ايجاد الأيس عن الليس المطلق-. و لا يقتضى مجعولا و لا مجعولا إليه، بل هو جعل بسيط مقدّس عن شوائب التكثّر مستغن عن قابل متعلّق بذات الشىء فقط. و هذا هو التأثير الحقيقىّ فى الشىء. و الأوّل هو بالحقيقة هو تاثير فى بعض اوصافه- أعنى كونه شيئا آخر هو الموجود أو غيره-، فأثره بالذات هو ذلك الاتّصاف. و لمّا كان المتعارف هو التأثير الأوّل و كان فى تصوّر هذا التأثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون، و قصّروا التأثير على المعنى الأوّل و لم يعلموا أنّ ما يفيده الفاعل شيئا يجب أن تكون له

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱

هويّة حتّى يمكن أن يفيده شيئا؛ انتهى.

و حاصله الفرق بين تعلّق الجعل بذات الشىء و بين تعلّقه بموجوديّته، و انّ الأثر الحقيقى/ ۵MB / للجعل هو الأوّل بمعنى أنّه تابع للجاعل دون الثانى. و أنت تعلم انّ تابعيّة ذات الماهيّة من دون فعليّة لها و لا وجود غير معقول، مع أنّ الموجوديّة الّتى زعم أنّها تابعة لجعلها إمّا فى مرتبة تابعية الذات أو متأخّرة عنها؛ و التأخّر ظاهر البطلان، لاستلزام جعل/ ۵DB / ذات الماهيّة لجعلها موجودة امّا فى مرتبة تابعية الذات أو متأخرة عنها، و المتاخّر ظاهر البطلان لاستلزام جعل ذات الماهية لجعلها موجودة. و ان سلّم المعية ففيه: انّ التابعية حقيقة حينئذ ليست إلّا للموجودية، و اعتبار تابعية اخرى للذات غير معقول. و أمّا تابعية ذات الماهية مع فعلية لها دون الوجود فبطلانه أظهر!، لانّ هذه الفعلية للماهية إن كانت من قبل نفسها فمع ظهور فساده لا ينفعه- لأنّ مطلوبه اثبات أنّ الماهية بهذه الفعلية متعلّق الجعل-، و ان كانت من الجاعل ففساده أظهر- إذ التزام انّ الجاعل يفيد الماهية فعلية سوى الوجود متقدّمة عليه ممّا لا يقول به

عاقل!-، فبقى أن يكون متعلّق الجعل هو الماهيّة الموجودة، و هى ليست إلّا ما اتصف بالوجود.

فالتابعية للاتصاف- اى الموجودية-. و انت تعلم انّ الاتصاف انّما هو لحاظ العقل، و فى الخارج لا يوجد اتصاف حقيقى يتحقّق بين شيئين. و ليس جعل الماهيّة موجودة كجعل المادّة مصوّرة و جعل الموضوع ذا عرض، لأنّه يتوقّف على وجود شيئين؛ و اتصاف أحدهما بالآخر- بل ايجاد الماهية- جعل واحد بسيط مقدّس عن شوائب التكثّر مستغن عن قابل و مقبول فى الخارج متعلّق بالموجودية، و هو اخراج الأيس عن الليس؛ هذا.

و امّا ما ذكره من انقسام الجعل إلى قسمين-: الاختراعى و الابداعى- و جعل افاضة الصور و الاعراض على الموادّ و الموضوعات و كذا جعل الموجود الذهنى خارجيا و بالعكس من الأوّل و قصر الثانى على ما تعلّق بذات الشيء- أى: إخراج الأيس عن الليس المطلق-، فيرد عليه:

أوّلا: انّ فى افاضة الصور و الاعراض على الموادّ و الموضوعات جعلين كلّ منهما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲

بسيط، أحدهما متعلّق بنفس تلك الصور و الاعراض و ثانيهما متعلّق باتصاف المادّة و الموضوع بهما، و ليس هنا جعل آخر يسمّى «مركّبا». نعم! الجعل الثانى إذا قيس إلى الطرفين يسمّى مركّبا، فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا. فالجعل المركّب يرجع إلى البسيط و يستلزمه. و البسيط- أعنى: اخراج الأيس عن الليس- لا يستلزم المركّب.

و أمّا ثانيا: فلأنّ عدّ جعل الموجود الذهنى خارجيا من الجعل المركّب دون البسيط و اخراجه عن ايجاد الأيس عن الليس ظاهر الفساد، لانّ ايجاد الماهيّة المعقولة فى الخارج جعل واحد متعلّق بذات الشيء، و اخراج عن الليس إلى الأيس، و ليس هنا قابل و مقبول حقيقة و ليس الوجود صفة زائدة للماهية يتّصف بها، و الاتصاف انّما هو بمجرّد اعتبار العقل، و الأثر هنا ليس إلّا الوجود الخارجى. و ليس الموجود الذهنى مادّة للموجود الخارجى و ليس الموجود الخارجى واردا عليه حتّى إذا وجد الموجود الذهنى فى الخارج كان ذلك من قبيل افاضة الاثر على القابل؛ كيف و افاضة الاثر على القابل يوجب تغيّره عن حال إلى حال و الموجود الذهنى إذا وجد فى الخارج لم يتغيّر عمّا كان عليه.

و أيضا: لو كان كما قال لم يكن ايجاد الواجب لشيء من الممكنات ابداعا و جعلا بسيطا و اخراجا عن الليس إلى الأيس، لانّه عالم بجميعها، فيكون من قبيل جعل الموجود الذهنى موجودا خارجيا. هذا؛ مع أنّ نفى التأثير الحقيقىّ عن القسم الأوّل غير صحيح، لانّه يشتمل على ما فى القسم الثانى- لما اشرنا إليه من أنّ ايجاد الصور و الأعراض بمنزلة الابداع للأشياء و جعلها صفة للقابل زيادة لا توجد فى القسم الثانى-، فكيف لا يتأتّى هنا تاثير حقيقى و ينحصر الأثر بالاتصاف!.

ثم قوله: «و لم يعلموا انّ ما يفيده الفاعل شيئا يجب أن تكون له هوية حتّى يمكن ان يفيده شيئا» حاصله: انّ الجعل الأوّل- أى الاختراعى- يلزم أن يكون فيه مجعولا و مجعولا إليه، لانّ ما يفيده الفاعل شيئا يجب أن تكون له هوية حتّى يفاض عليه من الفاعل شيء، فالتأثير فى الأشياء إن كان من قبيل الأوّل لزم ان يكون فيه قابل و مقبول. و ليس كذلك، لأنّ أثر الجعل إذا كان هو الموجوديّة لم تتحقّق أوّلا ماهية حتّى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳

يفاض عليها الوجود، فيلزم أن يتعلّق الجعل أوّلا بذات الماهية حتّى تحصل لها هويّة ثمّ يفاض عليها الوجود.

و فيه: أمّا أوّلا فانّا لا نسلّم انّ الموجودية من قبيل الجعل الأوّل- كما أشرنا إليه-، لأنّ الايجاد فعل واحد بسيط لا يقتضى مجعولا و مجعولا إليه- كما هو يقول فيما اخترعه من جعله-.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الجعل البسيط الّذى اعتقده مستلزم لجعل الماهية موجودة- كما صرّح به-، و جعل الماهية/ ۶MA / موجودة ليس إلّا افادة الوجود لها، فنقول له حينئذ: الهويّة الّتى يجب أن تكون/ ۶DA / لما يفيده الفاعل شيئا هنا امّا نفس الماهية أو الماهية الموجودة،

و علی التقدیرین إمّا أن یکون حصول الهویة مقدّما علی افادة الوجود لها أو یکون مستلزما لها. فان ادّعی انّ الهویة المرادة هی نفس الماهیة مع الاستلزام و المعیة فلا اشکال، إذ لو افاد الفاعل الوجود للماهیّة فیما حسبه شرطا للافادة حاصل و لا فرق فی حصول الشرط حینئذ بین تعلّق الجعل بذات الماهیة و بین تعلّقه بموجودیتها، و لا محذور فی أن یقال: الجعل هو افادة الوجود للماهیة.

فان قیل: علی ما اعتقده تحصل بالجعل فعلیة للماهیة ثمّ یفاد علیها الوجود، و علی ما اخترتم لا فعلیة للماهیة فلا یصلح لان تکون قابلة لشیء؟!؛

قلنا: قد عرفت حال هذه الفعلیة و فسادها، و نزید هنا و نقول: یلزم من قوله أن تکون افادة الفاعل هذه الفعلیة للماهیة مسبوقة بفعلیة اخری و هکذا، و لا ریب انّ حصول فعلیتین فی الخارج لماهیة واحدة لیس بأقلّ شناعة من حصول وجودین لها.

علی انّ الماهیة مع کلّ فعلیة شیء اخر غیرها مع فعلیة أخری، و یلزم التسلسل فی الأمور المتحققة المختارة، و هو باطل. و إن ادّعی انّ الهویة المرادة هی نفس الماهیة مع تقدّمها علی الافادة؛ قلنا: تقدّمها امّا مع فعلیة لها سوی الوجود أو بدونها، و کلاهما ظاهر الفساد- کما تقدم-. و إن ادّعی انّ الهویة المرادة- ای الماهیة الموجودة- مع الاستلزام، فلا اشکال أیضا؛ اذ افادة الوجود للماهیّة الموجودة بهذا الوجود ممّا لا محذور فیه؛ و إن ادّعی انّها هی الماهیة الموجودة مع تقدّمها علی الافادة فلا ریب فی

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴

فساده، لأنّه لا معنی لتقدّم الماهیة الموجودة علی افادة الوجود لها.

و لقد أطلنا الکلام فی هذا المرام لانه من مزالّ الاقدام و قد بقی بعد خبایا فی زوایا.

و لمّا ظهر حقیقة الجعل و ثبت صحّته، لزم منه صحّة التأثیر و التأثّر و بطل منه مذهب ذیمقراطیس و اتباعه. و منه ثبت توقّف وجود الممکن علی علّة خارجة و عدم امکان وجوده بنفسه؛ هذا.

و امّا بطلان وجود الممکن بأولویة ذاتیة فیتوقف علی أن نعلم أوّلا أنّ للأولویة تفسیرین، احدهما: أن یقتضی الممکن رجحان احد الطرفین لذاته اقتضاء لم یبلغ حدّ الوجوب؛ و ثانیهما: کون أحد طرفی الممکن ألیق بالنسبة إلی ذاته لیاقة غیر بالغة حدّ الوجوب. و لا یکون ذلک الألیقیة باقتضاء اصلا، لا من حیثیة الذاتیة و لا من حیثیة أخری، و للتفرقة یعبّر عن الأوّل «بالرجحان لذاته» و عن الثّانی «بالرجحان بذاته»، علی أن یکون «الباء» للمصاحبة. و علی کلا التفسیرین یقع الطرف الراجح بمجرّد هذا الرجحان من غیر احتیاج إلی علّة خارجة. و بطلان الأولویة علی التفسیر الثّانی- أعنی: کون الوجود راجحا بالنسبة إلی الممکن من دون اقتضاء و استتباع و استناد الرجحان إلی امر- بدیهیّ لا یشکّ فیه عاقل، لانّ ثبوت کلّ معنی لشیء لا بدّ له من علّة- سواء کانت ذات هذا الشیء أو غیرها-، فثبوت الرجحان اذن لا بدّ له من علّة.

فان قیل: المقصود فی هذا المقام اثبات افتقار الممکن فی وجوده إلی علّة موجودة، و حینئذ لقائل أن یقول: یمکن أن یکون ثبوت الوجود للممکن غیر معلّل بعلّة لکن یکون ذلک الثبوت بحیث یجوز ارتفاعه جوازا مرجوحا حتّی لا یلزم وجوبه، و المراد برجحان وجوده فی الواقع من دون اقتضاء هو هذا المعنی، و لا بدّ لنفیه من دلیل!؛

قلنا: الممکن لا یمکن أن یکون حقیقة عین الوجود، فلا بدّ لثبوت الوجود له من علّة، و هذا بدیهیّ مستغن عن الدلالة.

و لما کان بطلان الأولویة بالتفسیر الثانی بدیهیا أو قریبا من البداهة أحاله

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵

الأکثرون إلی الظهور «۱»، و انّما تعرّضوا بابطال الاولویة بالتفسیر الأوّل، و لذا تری اکثر ادلّتهم مخصوصة به

ثمّ المتقدّمون من العقلاء لم یلتفتوا إلی احتمال الأولویة للممکن و لم یتعرّضوا لابطالها و کأنّ بطلانها کان عندهم بدیهیّا؛ و ما قیل: «انّ الشیخ تعرّض لها فی الشفاء و ابطلها» لم نعثر علیه. و علی أیّ تقدیر بطلانها قریب من الضرورة و مسلّم عند جمیع العقلاء.

و تدل علیه وجوه من البراهین القاطعة:

منها: أنّه لو كان لأحـد طرفى الممكن رجحان غير بالغ حدّ الوجوب يقع به هذا الطرف من غير احتياج إلى غيره، فلا يخلوا أنّه مع هذا الرجحان امّا أن يجوز وقوع/ ۷MB / الطرف المرجوح جوازا ذاتيا، أولا؛ و على الثانى يكون الطرف الراجـح واجبا و قد فرض ممكنا، هـذا خلف!؛ و على الأوّل إذا فرض وقوعه فامّا أن يقع مع بقاء مرجوحيته فيلزم ترجيـح المرجوح، أو مع صـيرورته راجحا على الطرف الراجح فهو مناف/ ۶DB / للفرض و لمقتضى ذات الممكن «۲».

و اورد عليه: بانّه يلزم المنافاة المـذكورة لو كان اقتضاء ذات الممكن الاولويـة لاحـد الطرفين على سبيل الوجوب، و امّا إذا كان ذلك الاقتضـاء أيضـا على سبيل الاولويـة فلا يلزم ذلك. مثلا نقول: انّ الممكن تقتضـى ذاته اولويـة الوجود لا على سبيل الوجوب، بل على سبيل الاولوية و تقتضى الاولوية الثانية أيضا على سبيل الاولوية و هكذا تترتب الاولويات إلى أن ينقطع الترتّب بانقطاع اعتبار العقل. و حينئـذ إذا صـار الطرف المرجوح راجحـا و واقعـا لا ـ يلزم منه إلّـا اقتضـاء ذات الممكن مـا ينـافى مقتضـى ذاته على سبيـل الرجحان و الاولوية. و هذا غير ممتنع، بل هذا عين المتنازع فيه!.

و جوابه: انّ الـذات الّتى تقتضـى رجحان الوجود مثلا يلزم أن تقتضـى مرجوحيـة العدم أيضا، لانّ الراجحية و المرجوحية متضايفتان و مرجوحية العدم بالنظر إلى

---

(۱)- راجع: المطالب العالية، ج ۱، ص ۷۴.

(۲)- راجع: الشرح الجديد، ص ۳۹.

الـذات مستلزم لامتناعه، لانّ وقوع المرجوح محال. و إذا كان هذا الطرف ممتنعا يكون الطرف الراجح واجبا، فأحد طرفى الممكن لو كـان راجحـا فامّا أن يكون طرف الوجود فيكون الممكن واجبا، أو طرف العـدم فيكون ممتنعا، و هـذا خلف، لانّ الأوّل يجب وجوده دائما و الآخر يجب عدمه دائما و كلامنا فى الممكن الّذى يطرأ عليه الوجود و العدم كلاهما.

و منها: انّه قد تقرّر انّ الواجب ما كان بذاته منشـئا لانتزاع الوجود من غير احتياج إلى علّة و حيثية، و الممتنع ما كان ذاته منشـئا لانتزاع العـدم من غير احتياج إلى شـىء آخر، و الممكن ما ليس ذاته منشـئا لانتزاع شـىء من الوجود و العدم، بل طريان كلّ منهما له محتاج إلى ضمّ علـة. و إذا علمت ذلك فنقول: الممكن الّـذى كان وجوده اولى إن كان ذاته بذاته منشـئا لانتزاع الوجود من غير احتياج إلى ضمّ علّـة فهو الواجب- لانـه لا ـ نعنى من الواجب إلّـا هـذا، لانّ الكلام فى الحقائق دون الالفاظ-؛ و إن احتاج إلى ضمّ علّـة فلا يكفى الاولوية فى صيرورة الممكن موجودا.

و منها: انّه لو كفى الاولويـة الذاتيـة لوقوع احـد طرفى الممكن فلا يخلوا امّا أن يمتنع وقوع الطرف المرجوح، أو لا؛ فعلى الأوّل يكون ما فرض اولويـة وجوبا و هو خلاف الفرض، و على الثانى يكون وقوع الطرف الراجـح موقوفا على عـدم حصول سـبب المرجوح و هو عـدم خـارج عن ذات الممكن، فوقوع الطرف الراجـح محتاج إلى سـبب خارج عن ذات الممكن، فلا يكفى مجرّد الاولويـة فى وقوع احد طرفيه، و هو المطلوب.

و أورد عليه: بانّ المفروض انّ السـبب الخارج عن ذات الممكن هو عدم سـبب المرجوح، فاذا فرضـنا انّ الطرف الراجح هو الوجود و ليس هنا سبب لعدمه لجاز حينئذ أن يوجد الممكن من غير احتياج إلى ممكن مؤثّر موجود، فينسدّ باب اثبات الصانع.

و أجيب عنه: بـانّ الطرف المرجوح لمّا كان عـدما- كما هو المفروض- يكون سـببه أيضا عـدما، لانّ سـبب العـدم ليس إلّا عـدم علّة الوجود، فيكون عدم سبب العدم وجودا- لأنّ عدم العدم وجود-، و حينئذ يكون عدم سبب المرجوح امرا موجودا و

يكون وقوع الطرف الراجح- أعنى الوجود- موقوفا على هذا الموجود، فلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع.

و فيه: انّ الممكن الّذى كلامنا فيه ليس معلولا لشىء حتّى يكون عدمه مستندا إلى عدم هذا الشىء. ثمّ إذا فرض عدم عدم هذا الشىء لزم وجوده، فيجوز ان يكون عدم الممكن المفروض مستندا إلى شىء موجود و لا يمتنع أن يكون العدم اثرا لموجود، بل الممتنع هو العكس، و حينئذ عدم علّة عدمه ليس إلّا ارتفاع هذا الشىء الموجود؛ و على هذا صيرورة الممكن الّذى وجوده أولى لا يحتاج إلى شىء موجود خارج عن ذاته، بل لا يحتاج إلّا إلى ارتفاع سبب العدم.

و الجواب: انّ سبب العدم اذا كان أمرا موجودا خارجيا عن ذات الممكن المفروض فارتفاعه يحتاج إلى علّة فعلية إن كانت شيئا موجودا، فالممكن المفروض يحتاج فى صيرورته موجودا إلى هذا الشىء و لا يكفى مجرد الاولوية. و إن حصل الارتفاع بمجرّد الاولوية- أي: كان هذا الممكن عدمه أولى من وجوده- ففيه: انّ مجرّد هذه الاولوية غير كافية لارتفاعه، لانّه لمّا كان موجودا على ما هو المفروض فارتفاعه دفعة موقوف على ارتفاع سبب الوجود، فان كان سبب الوجود هو مجرّد اولويّة الوجود فكيف يمكن مع ذلك أن يصير العدم أولى له فى حالة اخرى؟ و إن كان سبب الوجود أمرا موجودا/ ۸MA / آخر فارتفاعه أيضا يحتاج إلى ارتفاع/ ۷DA / علّة وجوده، و يرد الترديد و يلزم التسلسل إلى غير النهاية، و هو باطل!.

و منها: انّه لو كان لاحد طرفى الممكن أولوية يقع بها فامّا يجوز وقوع الطرف الآخر، أو لا؛ فعلى الثانى لا يكون ممكنا بل واجبا، هذا خلف!؛ و على الأوّل فاذا وقع الطرف المرجوح فاما أن يكون وقوعه مستندا إلى علّة أو لا، و الثانى باطل- لاستلزامه ترجّح المرجوح بنفسه-، و على الأوّل فامّا أن يصير الطرف المرجوح لاجل العلّة اولى أو لا، و الثانى باطل- لانّ العلّة لا تكون علّة ما لم يصر المعلول بها أولى-، و الأوّل أيضا باطل لاستلزامه مرجوحية الطرف الاولى بذاته، فيزول ما بالذات لأجل الغير «۱».

---

(۱)- راجع: تلخيص المحصّل ص ۱۱۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸

و منها: انّ الممكن إذا كان وجوده مثلا راجحا على عدمه لذاته لكان عدمه ممتنعا لذاته، لانّ رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر و مرجوحيّته تستلزم امتناعه- لضرورة امتناع ترجّح المرجوح-، فرجحان الوجود لذاته يستلزم امتناع العدم لذاته و هو يستلزم وجوب الوجود، فما فرضناه غير منته إلى حدّ الوجوب منته إليه؛ هذا خلف!.

و أورد عليه ايرادات ضعيفة لا بدّ لنا أن نشير إلى دفعها؛

اوّلها: انّه منقوض بالممكن، فانّه ما يتساوى الوجود و العدم بالنظر إلى ذاته و التساوى ينافى الرجحان كما إن الرجحان ينافى المرجوحية، فلو وجد ما يتساوى الوجود و العدم بالنظر إلى ذاته لزم رجحان المساوى، كما انه لو وجد المرجوح لزم ترجيح المرجوح و لا يظهر بينهما فرق فى الخلف؛

و جوابه: ما مرّ انّ معنى تساوى النسبة فى الممكن هو عدم اقتضائه شيئا من الوجود و العدم، لا اقتضائه التساوى حتّى يلزم الفساد، بخلاف الاولوية الذاتية فانّ معناها اقتضاء ذات الممكن رجحان احد الطرفين أو كونه لائقا له، و ان لم يتحقّق التضاد. فاذا اقتضى الذات رجحان احد الطرفين أو تحقّق الرجحان بدون الاقتضاء يجب أن يكون الطرف الآخر مرجوحا و لا يجوز أن يكون الراجح بالذات مرجوحا بالغير و المرجوح بالذات راجحا بالغير، لأنّ ما بالذات لا يزول و المتنافيين لا يجتمعان و لو بألف علّة.

و ثانيها: انّه منقوض بسائر مقتضيات الماهيّة كبرودة الماء، فانّها من مقتضيات ماهية الماء مع انّها قد تزول بورود ما ينافيها- أعنى: الحرارة-؛

و جوابه: انّ المدّعى انّه مع تحقّق الرجحان الذاتى لاحد الطرفين يجب أن يكون الطرف الآخر مرجوحا- لاستلزام راجحية احدهما مرجوحية الآخر-؛ و لم ندّع فى الدليل انّه يقتضى الرجحان، فلا يجوز أن يقع خلاف مقتضاه حتّى يعارض بمثل برودة الماء، فانّ اقتضاء الرجحان الذاتى غير الرجحان الذاتى. على أنّ الاقتضاء على قسمين:

اقتضاء تامّ و اقتضاء ناقص، و الأوّل كون الشيء مقتضيا لشيء آخر بحيث لا يمكن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٩

انفكاكه عنه و لا يقع خلاف مقتضاه- كاللوازم الذاتية للماهية-، و لا ريب أنّ الممكن لو اقتضى رجحان احد الطرفين لذاته يكون رجحانه من هذا القبيل، فلا يمكن أن يصير مرجوحا بالغير- لانّ ما بالذات لا يتخلّف، كما مرّ-. و الثانى كون الشيء مقتضيا لشيء آخر بحيث جاز انفكاكه عنه و وقوع خلاف مقتضاه من الخارج، كالماء مثلا فانه قد يتصف بالحرارة مع انّ مقتضى طبعه البرودة- بناء على انّ اقتضاء طبعه البرودة ليس اقتضاء تامّا، بل إذا خلّى و طبعه كان مقتضيا له-. و نظير ذلك كثير، كالحجر المرمى إلى الفوق قسرا فان طبيعته تقتضى الحركة إلى المركز؛ و الأخلاق التابعة للامزجة، فانّ الامزجة تقتضيها مع انّ زوالها و حصول منافياتها ممكن بالرياضات.

و ثالثها: انّ غاية ما لزم من الدليل أن يكون العدم ممتنعا نظرا إلى ذاته، و الامتناع الذاتى لا يستلزم كونه ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع، و لم لا- يجوز أن يقع لمرجّح غالب من خارج امّا بازالة المرجوحية أو بدونه؟!، فانّ المرجوحية بالنظر إلى الذات لا ينافى الراجحية بالنظر إلى الغير، فان غلب الغير المرجّح دفع المرجوح كما أنّ التساوى بالنظر إلى الذات لا ينافى الرجحان بالنظر إلى الغير.

و فيه: ما تقدّم من انّ الرّاجح بالذات لا يصير مرجوحا بالغير و المرجوح بالذات لا يصير راجحا بالغير، لانّ ما يقتضيه الذات بالاقتضاء التامّ لا يتخلّف، و المتنافيان لا يجتمعان و لو بالف علّة. على أنّ الكلام فى انّه مع تحقّق الرجحان الذاتى لاحد الطرفين يكون الطرف الآخر مرجوحا؛ فما دام الرجحان متحقّقا لأحد الطرفين/ ٧MB / يكون الطرف الآخر مرجوحا، لانّ رجحان أحد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر. فاذا كان الرجحان بالنظر إلى/ ٧DB / الذات يكون المرجوحية أيضا بالنظر إلى الذات، فالمرجوح مع كونه مرجوحا يمتنع أن يكون راجحا، لامتناع ترجّح المرجوح. و إذا امتنع وقوع المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجبا، فما فرض غير منته إلى حدّ الوجوب يكون منتهيا إلى حدّ الوجوب، هذا خلف!. و الحاصل انّ الكلام فى صورة تحقّق الراجحية و المرجوحية لا مطلقا، فاذا فرض زوال المرجوحية لمرجّح غالب من خارج يخرج الكلام عن محلّ النزاع و يصير من باب ترجيح الغير

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٠

أحد طرفى الممكن، فان صيّره واجبا و أوجده فلا كلام، و ان جعله أولى و أوجده لمجرّد هذه الأولوية لكان من باب وقوع الممكن بالاولوية الخارجية، و ستعلم بطلانه

ثمّ العلاوة على فرض التنزل، لما عرفت من أنّ ما بالذات لا يزول بالغير

و منها: انّه لا ريب فى انّ الممكن الّذى وجوده اولى لو وجد بدون علّة خارجة لكان متصفا بالوجود و ليس هو عين الوجود، لانّ الممكن مهيته ماهية ممكنة و حصول الوجود له بدون علّة ضرورى البطلان- مع انّا اقمنا عليه قواطع البراهين فى ابطال مذهب ذيمقراطيس-، فلا- بدّ لوجوده من علة. فعلّيته إمّا هذه الأولوية، أو الماهية الممكنة الّتى وجودها اولى؛ و الأوّل ظاهر البطلان- لانّ الاولوية امر اعتبارى غير صالح لان يكون معطيا للوجود و موجدا للماهيات-، و الثانى أيضا بديهىّ الفساد، لاستلزامه ايجاد الشيء نفسه و تقدّم الشيء على نفسه- لانّ الشيء المفيض للوجود يجب أن يكون موجودا حتّى يصحّ منه افاضته الوجود، فيلزم أن تكون الماهية الممكنة قبل وجودها موجودة حتّى يفيض الوجود على نفسها-، و بطلانه من اجلى البديهيات!. على انّه يلزم صحّة عدمه بنفسه، لانّه لمّا فرض عدم بلوغ أولوية الوجود حدّ الوجوب يجوز عدمه مع بقاء تلك الأولوية، اذ لو لم يجز عدمه مع بقائها لكان منتهيا إلى حدّ الوجوب و هو خلاف الفرض، فحينئذ يجوز عدمه مع بقاء تلك الاولوية.

فيلزم جواز عدمه بلا علّة، لانّه إذا جاز عدمه مع بقاء اولوية الوجود لجاز عدمه مع بقاء علّة الوجود، و علّة العدم ليست إلّا عدم علّة الوجود و علّة الوجود قد فرض بقائها، فيثبت جواز عدمه بلا علّة؛ و هو أيضا ظاهر البطلان.

فان قيل: قد صرّح الشيخ و غيره من أعاظم الحكماء بانّ الماهية بنفسها لا بوجودها علّة للوازمها، فعلّة الامكان مثلا نفس ماهية

الممكن لاـ وجوده، و لـذا يجوز تقـديم الامكان على الوجود بمراتب؛ فيقال: امكن فاحتاج فاوجب فوجب فاوجـد فوجـد. و إذا صـحّ ذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجود من لوازم الماهية فتكون الماهية بنفسها علّة للوجود؟، فلا يلزم أن يكون معطى الموجود موجودا؛ قلنا: هذا السؤال أورده الشيخ و قال: إذا كان جائزا أن تكون ماهية علة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱

للوازمهـا لأنّهـا ماهيـة لا لأنّها موجودة فلم لا يجوز أن يكون واجب الوجود ماهيـة و تلك الماهيـة توجب الوجود لنفسـها حتّى يكون الوجود معلول الماهية، فلم يكن الوجود واجبا. ثمّ اجاب: بانّ الماهية إذا كانت لذاتها علّة لشيء كان ذلك الشيء لازما لتلك الماهية كيف كـانت- أى: سواء كـانت موجودة أو معدومـة-، فماهيـة المثلّث علّـة لتسـاوى زوايـاه لقائمتين. فان كانت الماهيـة موجودة كان التساوى موجودا، و إن كانت معدومـة كان معـدوما، فلازم الماهيـة كالماهية تابع لها فى الوجود و العدم. فلو كانت ماهيّة بنفسـها علة لوجودهـا لزم أن يلزمهـا الوجود بـايّ وجه فرضت، فاذا كانت الماهيـة معدومـة لزمها الوجود مع العـدم كسائر لوازم الماهيـة، فيلزم أن تكون تلك الماهية موجودة و معدومة معا.

و حاصـله: انّ الوجود إذا كان لازما للماهيـة كلّ ممكن لزم ان يكون ماهية كلّ ممكن موجودة ازلا و ابدا، لانّ الوجود حينئذ ليس له منتظر سوى الماهيـة، فيلزمها الوجود دائما. و إذا صـحّ موجوديـة كلّ ماهية دائما على فرض لزوم الوجود لماهية الممكنات و مع ذلك يرى انّ بعض المهيات معدومة ثمّ تصير موجودة- كالحوادث الزمانية-، فيلزم أن تكون تلك المهيات موجودة و معدومة معا.

و قال بعض اهل التحقيق: انّ هذا الجواب- أعنى: جواب الشـيخ- انّما ينفى كون الوجود لازما للماهيات الّتى كانت معدومة ثمّ تصـير موجودة- كالممكنات الحادثـة- لا مطلقا، لانّ غايـة ما لزم من كون الوجود لازما للماهيـة أن تكون الماهيـة موجودة ازلا و ابـدا و لم يكن لهـا عـدم اصـلا، فلاـ يلزم منه نفى كون الوجود لازمـا للماهيـات القديمـة- كـالعقول و الافلاك- على رأى الحكماء. ثمّ قال: و الجواب العامّ التامّ هو أن يقال: انّ القائل بانّ لازم الماهيـة لازم لها و مستند إليها- لانّها ماهيّة لا لأنّها موجودة- لا يقول انّ الماهية إذا كانت منفكّـة عن الوجود و/ MA۸ / معدومـة صـرفة تكون علة للازمها، لانّها حينئذ ليست إلّا تخمينا محضا فلا يصـلح لأن يكون علة لشىء، بل يقول: انّ الماهية الّتى تكون علة للازمها هى الماهية الّتى كانت مخلوطة بالوجود، لكن الوجود لا مدخليّة له فى ثبوت لازم الماهية بل هو مستند إلى ذات/ DA۸ / الماهية. و الحاصل انّ الأمر الّذى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲

لا يكون مخلوطا بالوجود امر تخمينى لا يثبت له شـيء اصلا و يسلب عنه جميع المفهومات حتى نفسه، و الأمر الّذى يكون علّة لشيء لا يتصوّر عليته إلّا بعـد تحصّـله و تميّزه، و التحصّل و التميّز لا يكونان إلّا بعد الوجود- و لهذا يكون الوجود شبيها بالذاتيات باعتبار انّ الشـيء كما يمتنع انفكاكه عن الـذاتيات كـذلك يمتنع انفكاكه عن الوجود-، فلو كان الوجود لازما لماهية شـيء من المهيات لزم ان تكون تلك الماهيـة مخلوطـة بالوجود قبل كونها موجودة. و هـذا الجواب ينفى كون الوجود لازما لماهيـة كلّ الممكنات سواء كانت حادثـة أو قديمـة، لـانّ كون كلّ لازم لازما إذا كان بعـد كون الماهيـة مخلوطـة بالوجود فيكون الوجود لازما أيضا يتوقّف على كون الماهيـة مخلوطـة بالوجود، سواء كانت تلك الماهيـة حادثـة أو قديمـة؛ و صـيرورة الشـيء موجودا بعـد كونه مخلوطا بالوجود بديهى البطلان.

و منها: انّ الممكن مع اولويّة الوجود مثلا إن لم يجز عدمه فيكون واجبا، لا اولى؛ و إن جاز عدمه فيمكن أن يصير تارة موجودا و تارة معدوما. فاذا صار موجودا لمجرّد الأولوية يلزم الترجيح لاحد المتساويين بلا مرجّح، و هو باطل «۱»

لا يقال: لا يلزم ترجيح أحد المتساويين، لأنّ الأولوية مرجّحة؛

لأنّا نقول: قـد وقع الترديـد فى الـدليل فى جواز وقوع طرف العـدم و عـدمه بعد فرض الأولوية، فالترديد إنّما وقع بعد اخذ الأولوية فى ذات الممكن، و مع ذلـك لاـ تصـلح الأولويـة لاـن تكون مرجّحـة. لانّا قلنا انّ العـدم مع فرض اولويـة الوجود ان كان غير جائز يكون

الوجود واجبا، و إن كان جائزا امكن وقوع كلّ من الوجود و العدم، فوقوع أحدهما محتاج إلى مرجّح غير الأولوية، فالأولوية المأخوذة مع ذات الممكن لا تصلح لان تكون مرجّحة. و إن كان المرجّح اولوية أخرى سوى الاولوية الماخوذة مع ذات الممكن لنقلنا الكلام إليها، فان كانت هى أيضا مستندة إلى اولوية اخرى نقلنا الكلام إليها و هكذا؛ فتترتّب الأولويات الغير المتناهية. و مع ذلك نقول: انّ الممكن مع جميع هذه الاولويات إن كان غير جائز العدم لكان واجبا لا ممكنا، هذا خلف!، و إن كان جائز العدم فصيرورته موجودا ترجّح لاحد المتساويين من دون مرجّح. و

---

(۱)- راجع: الشرح الجديد ص ۴۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳

لا- يمكن أن يقال: انّ اولوية الوجود مرجّحة، لانّ جميع الأولويات اخذت مع ذات الممكن و وقع الترديد فى وقوع العدم و عدم وقوعه، فلا تبقى اولوية داخلة أو خارجة تكون مرجّحة.

و اعترض عليه: بانّ اللازم من عدم الانتهاء إلى حدّ الوجوب أن يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه فى بعض اوقات الاولوية فقط إلى اولوية اخرى، و على فرض وقوعه فى بعض ذلك البعض فقط إلى اولوية ثالثة و هكذا؛ و من البيّن انّه لا- تجتمع تلك التقادير باسرها فى الواقع حتّى تلزم اجتماع الاولويات الغير المتناهية فى الواقع.

و الجواب: انّ المحوج إلى المرجّح ليس فرض وقوعه فى بعض الأوقات الاولوية دون بعض حتّى لو فرض وقوعه فى بعض و لا وقوعه فى بعض آخر منها دون بعض احتاج إلى المرجّح؛ و لو فرض وقوعه فى جميعها لم يحتج إلى مرجّح، بل المحوّج إلى الترجيح الثانى- أعنى: الاولويّة الثانية- هو وقوعه مع الاولوية الاولى مع امكان عدم وقوعه معها؛ و هكذا حكم ساير الاولويات- كما ظهر من الدليل-.

و اعترض عليه أيضا: بانّ هذا الدليل لا يجرى فى الأمور الآنيّة، بمعنى انّ المعلول الآنى لمّا امتنع وجوده فى آنين فاذا فرض وجوده فى آن و عدمه فى آن آخر يقول الخصم: انّ عدمه فى ذلك الآن لامتناع وجوده فيه، فلا- يكون وجوده فى آن و عدمه فى آن آخر ترجيحا بلا مرجّح، و انّما يلزم ذلك لو جاز وجوده فى الآن الآخر.

و أجيب عنه: بانّ امتناع وجوده فى الآن الآخر لا يجوز أن يكون لذاته بالضرورة، بل لامر آخر يوجد فى ذلك الآن- ككونه بعد آن الحدوث مثلا-. فحينئذ نقول: لا بدّ من عدم سبب ذلك الامتناع فى الآن الأوّل حتّى يوجد فيه، فلا يكون مجرّد الرجحان كافيا.

و انت تعلم انّ هذا الجواب يجعل الدليل راجعا إلى بعض الادلّة السابقة.

و أورد عليه أيضا: بانّ الممكن ما يجوز وجوده و عدمه جائزا نظرا إلى ذاته لا ما يجوز وجوده تارة و عدمه تارة اخرى، فانّه قد يمتنع ذلك كما فى الزمان على رأى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴

الحكماء فانّه ممكن، بمعنى انّ كلّا من الوجود و العدم جائز له بالنظر إلى ذاته مع انّه يمتنع أن يصير تارة موجودا و تارة معدوما، لأنّه لا يجوز عدمه بعد وجوده و لا وجوده بعد عدمه. فانّ يوم السبت من شهر كذا من سنة كذا مثلا إذا صار موجودا لا يعدم بعد ذلك ابدا، بل يكون موجودا خارجيا/ ۸MB / دائما- كما هو رأى الفلاسفة-، و إن لم يكن موجودا فى اليوم الأحد الّذى بعده؛ يعنى ليس الأحد ظرفا لوجوده بل يصدق عدمه فيه و لا يجوز وجوده بعد صدق ذلك العدم. و الحاصل انّ كلّ جزء من الزمان محدود بين جزءين آخرين يتعيّن وجود بينهما البتّة، و لا يجوز عدم تحقّقه فيه و لا وجوده قبل و بعد؛ فلا معنى لفرض وقوعه تارة و عدم وقوعه اخرى.

فالمحال الّذى هو ترجّح احد المتساويين من غير مرجّح انّما لزم/ ۸DB / من فرض وقوع الممكن تارة و عدم وقوعه اخرى. و هذا

الفرض لمّـا لم يكن من لوازم الامكـان فالمحال المترتّب عليه أيضا ليس بلازم. فحينئـذ يجوز ان يكون بعض الممكنات بحيث يكون كلّ واحد من الوجود و العدم جائزا بالنظر إلى ذاته، و يكون الوجود اولى له بالنظر إلى ذاته و كان وقوع عدمه ممتنعا.

و قد اجاب عنه بعضـهم: بأنّا نفرض وجوده مع الأولوية تارة و عدمه معها اخرى فى جميع الازمنة و لا نفرض وجوده فى زمان واحد و عـدمه فى زمان واحد آخر حتّى يلزم فرض وقوعه تارة و عدمه اخرى، و لا اسـتحالة فى الفرضـين- اى: فرض كلّ من الوجود و العدم فى جميع الازمنة- لعدم الانتهاء إلى حدّ الوجوب.

و انت تعلم انّ هـذا الجواب فى غايـة الضـعف؛ لانّ الفرضـين ليسا حينئذ متساويين، لانّ الأولوية مرجّحة للوجود و غير مرجّحة للعدم، فكيف يسلّم الخصم امكان فرض العدم فى جميع الازمنة و مساواته لفرض الوجود فيه؟!.

و قيـل فى الجواب: انّ هـذا الحكم إذا ثبت فى بعض الممكنات الّتى يجوز وجودها تارة و عـدمها اخرى ثبت فى جميعها، إذ العقل لا يفرق بين ممكن و ممكن فى هذا الحكم.

و ردّ: بانّ هذه الدعوى ممنوعة، لانّ التساوى ليس بيّنا و لا مبيّنا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵

و قال بعض الأفاضل «۱»: هـذا إيراد ما تصدّى احد من القوم لدفعه و حسـبوا ان لا مدفع له، و أنا ارى انّه مدفوع. و بيان ذلك يتوقّف على تمهيـد مقدّمـة غفل عنها الأكثرون؛ و هى: انّه قد يوضع موضوع و يفرض له حال ممكن الثبوت له بما هو موضوع- مع قطع النظر عن الخصوصـيات الخارجـة عن ذات الموضوع بمـا هو موضوع- ليسـتدلّ به على مطلوب و إن لم يكن هـذه الحـال ممكن الثبوت له بحسـب بعض الخصوصـيات الخارجـة عـن نفس الموضـوع بمـا هـو موضـوع، و لاـ ريـب فى انّ عـدم امكـان ثبـوته لـه باعتبـار بعض الخصوصيات الخارجة عن ذات الموضوع المغايرة لها لا يقدح فى امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع؛ و إذا كان هذا الحال ممكن الثبوت بنفس مفهوم الموضوع بـل هو موضوع لاـ بـدّ أن لا يكون فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث هو هو مسـتلزما لمحـال- فـانّ الممكن من حيث هو ممكن لاـ يسـتلزم المحـال-، فـاذا فرض انّه لزم من فرض ذلك المحال و وضع امور اخرى محال يجب أن لا يكون المحال ناشئا من فرض ثوبته، بل من فرض صفة و حالة أخرى فى ذلك الموضوع الّذى فرض له تلك الحال. و إذا عرفت هذه المقدمة أقول: الموضوع فى هذا الاستدلال «الممكن من حيث انّه ممكن»، و لا ريب فى انّ وقوع الوجود فى وقت و العدم فى وقت آخر حال ممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن؛ ألا ترى انّ بعض الممكنات يوجـد فى وقت و يعـدم فى وقت آخر. و عـدم امكـان ثبـوته لممكـن باعتبـار بعض الخصوصـيات الخارجـة عـن ذات الممكن كالخصوصـية الزمانيـة غير قـادح- كمـا عرفت-، فيتمّ الاستدلال و يندفع المنع و النقض؛ انتهى.

و أنـت تعلـم انّ مـا ذكره و إن كـان حقـا فى نفسـه لكنّه غير نـافع فى المقـام، لاـنّ غرض المـورد انّ هـذا الـدليل ليس شاملاـ لجميع الممكنـات لانّه لاـ يجرى فى بعض الخصوصـيات كالزمان، لا انّه لا يجرى فى الزمان إذا أخـذ من حيث انه ممكن، لانه إذا اخـذ من حيث انه ممكن لخرج عن الخصوصية الزمانية فيخرج عن محلّ النزاع، لانّ

---

(۱)- فى هامش «د»: هو الفاضل الحاج محمود النيريزى فى شرح رسالة اثبات الواجب للدوانى. منه- رفع قدره-.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶

النزاع انّما هو فى الزمان من حيث الخصوصـية لا مطلقا، فلا ينـدفع النقض. و كذا لا يندفع المنع، لانّ المراد منه انّ المعتبر فى الممكن أن يجوز له الوجود و العدم باعتبار ذاته لا ما يجوز له الوجود تارة و العدم أخرى حتّى يجرى ذلك فى جميع خصوصيات الممكن.

و قال جماعة من الفضلاء: يمكن أن يوجّه الدليل بحيث لا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة. فقرّروه بوجوه:

اوّلها أن يقال: لو جاز وجود الممكن لمجرّد الاولوية الذاتية فاذا اخذ الممكن مع هذه الاولوية بدون انضمام امر اخر إليه فامّا أن يجوز

له العدم مع بقاء تلك الأولوية، أولا؛ و على الثانى يلزم الوجوب و قد فرض غير واجب!، و على الأوّل يفرض وقوع عدمه مع بقاء الاولوية، و نقول: عدمه حينئذ امّا تقع مع مرجوحيته على وجوده فيلزم ترجيح المرجوح، أو مع رجحانه على وجوده فيلزم انتفاء الاولوية؛ هذا خلف!.

فان قيل: ما ذكرتم انّما يصحّ لو كانت الأولوية الذاتية موجبة للرجحان، امّا لو كانت مرجّحة له فلا يجوز أن يزول الرجحان الّذى تقتضيه الاولوية بعنوان الرجحان عند فرض عدم الممكن، فلا يلزم ترجيح المرجوح حال كونه مرجوحا، انّما الممتنع زوال الرجحان إذا اقتضاه الأولوية بالوجوب؛

قلنا: عدم الممكن مع بقاء رجحان وجوده بأىّ نحو كان محال- و هو ظاهر!-. و قد مرّ سابقا ما ينفعك فى هذا المقام.

و ثانيها أن يقال فى الشق الأوّل: نفرض عدم وقوعه مع بقاء/ ۹MA / الأولوية و نقول: أنّ عدم الوقوع/ ۹DA / حينئذ إن كان بلا سبب لزم ترجّح الوقوع بلا سبب، و ان كان مع سبب فوقوع الطرف الاوّل- أعنى: الوقوع- يتوقّف على عدم هذا السبب، فليس مجرّد الأولوية كافيا.

و ثالثها ان يقال: الممكن مع الأولوية الذاتية إن لم يجز عدمه كان واجبا، هذا خلف!؛ و إن جاز عدمه نفرض شخصين متساويين فى رجحان الوجود و نفرض وجود أحدهما و عدم الآخر، فيلزم ترجّح احد المتساويين.

و أنت تعلم انّ هذه التقريرات تخرج الدليل عن حقيقته و تجعله دليلا آخر، فانّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷

التوجيهين الاولين راجعان إلى بعض الادلّة السابقة، و الاخير دليل على حدة لم يذكر.

فالصحيح فى الجواب عن الايرادين الاخيرين أن يقال: المقصود بالذات من نفى الاولوية الذاتية امكان اثبات الصانع، فاذا ثبت انّ بعض الممكنات لا يمكن وجودها بدون أمر موجود مغاير للممكنات ثبت المطلوب.

فان قلت: لعلّ الموجود الأوّل هو الأمر الآنى أو الزمان. و تنتهى سلسلة الممكنات الموجودة إليه، و هو يوجد بمجرّد الاولوية للإيرادين المذكورين؛

قلنا: مجرّد الاولوية لا يكفى لوجود كلّ واحد من الأمر الآنى و الزمانى، إذ لو كان كافيا له لكان مستلزما له و المفروض انّ ذات الممكن مقتضية للاولوية، فتكون مستلزمة لها. فالذات مستلزمة للاولوية و الاولوية مستلزمة للوجود، فالذات مستلزمة للوجود، فيكون موجودا دائما و لا يجوز زوال الوجود عنها، هذا خلف؛ هذا!.

و أمّا بطلان الاولوية الخارجية- و يقال لها: «الاولوية الغيرية» أيضا- فاعلم أوّلا انّ المراد بها أن يجعل الفاعل أحد طرفى الممكن اولى و يوجده بمجرّد هذه الاولوية من غير أن يجعله واجبا. و اذ عرفت ذلك فاعلم! انّا قد بيّنا فيما سبق انّ الشىء ما لم يجب لم يوجد و به ثبت بطلان الاولوية الذاتية بادنى تغيير، مثلا نقول فى الدليل الاوّل: لو وجد الممكن بعلّة مرجّحة غير موجبة فلا يخلوا انّه مع هذا الرجحان امّا يجوز وقوع عدمه جوازا ذاتيا أو لا، فعلى الثانى يكون الطرف الراجح واجبا و فرض ممكنا، هذا خلف!؛ و على الأوّل فاذا فرض وقوع عدمه فلا بدّ من رجحانه على طرف الوجود لأنّه ما لم يترجّح لم يتصوّر له الوقوع لايجابه ترجيح المرجوح، فيصير الطرف المرجوح- أعنى: العدم- راجحا على الطرف الآخر- اعنى: الوجود- و هذا مناف لما اقتضته العلّة، لانّ المفروض أنّها اقتضت اولوية الوجود، فكيف صار العدم اولى!؟.

و نقول فى الدليل الآخر: الممكن إن ترجّح وجوده مثلا بالاولوية الخارجية امّا يجوز عدمه، أو لا؛ فعلى الثانى لم يكن ما فرضناه اولوية اولوية بل وجوبا، هذا خلف!. و على الأوّل فلنفرض وقوعه معها تارة و عدم وقوعه معها اخرى، فامّا أن لا يتفاوت رجحانه الحاصل من العلّة فى الحالين اصلا لزم ترجّح احد المتساويين على الآخر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸

بلا- مرجّح، أو يتفاوت فيكون ذلك لأمر مختصّ بحال الوجود منضمّ إلى العلّة و يكون وجود الممكن من مجموعهما لا من العلّة فقط، و قد فرض وجوده من العلة فقط؛ هذا خلف!. على انّا نقول: بعد انضمام الأمر المذكور إلى العلّة إن وجب الممكن ثبت ما ادّعيناه من انّه لا- يكفى مجرّد الاولوية الخارجية فى وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع، و إن لم يجب فرضنا وقوعه معهما تارة و عدم وقوعه معهما اخرى و يتحقّق امر آخر، و ننقل الكلام إليه حتّى يلزم التسلسل، و هو محال. و ملزوم المحال محال. فصدور الممكن عن العلّة بدون ان يجب بها محال، هذا.

و قد استدلّ بعض الاعلام على بطلان الاولوية الخارجية بانّه إذا تحقّقت علة وجود الشىء بتمامها فامّا أن يتساوى وجوده و عدمه، فيكون حاله مع تمام العلّة كحاله لا معه، فما فرض علّة و مرجّحا لا يكون علّة و مرجّحا، هذا خلف!؛ و امّا أن يترجّح الوجود من غير أن يبلغ حدّ الوجوب و حينئذ لا يخلوا من أن يكون طرف العدم ممكن الوقوع مع فرض تحقّق علّة الوجود بتمامها أو لا يكون ممكن الوقوع، فان لم يكن ممكن الوقوع يلزم أن يكون ما فرض غير منته إلى حدّ الوجوب منتهيا إليه، هذا خلف!، و إن كان ممكن الوقوع مع تحقّق علة الوجود بتمامها و لا يصلح لعلية العدم إلّا عدم ما هو علّة الوجود- لانّ عدم الشىء الممكن مستند إلى عدم تحقق علة وجوده- و قد فرض تحقّق علّة الوجود بتمامها، فيلزم صحّة عدمه بلا سبب.

و أنت تعلم انّ هذا الدليل أيضا يرجع إلى بعض الادلّة السابقة «۱».

المقدّمة الرابعة فى أنّ الممكن كما يحتاج فى وجوده إلى العلّة يحتاج فى بقائه- أيضا- إليها

---

(۱)- و هناك أدلّة أخرى لاثبات بطلان الاولوية. راجع: المطالب العالية، ج ۱، ص ۸۸.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‏۱، ص: ۳۹

و قبل الخوض فى بيانه لا بدّ من بيان علّة احتياج الأشياء إلى المؤثّر. فنقول: الحقّ انّ علة احتياج/ ۹DB / الممكن إلى المؤثّر هو الامكان، وفاقا لجمهور الحكماء؛

و ذهب جماعة من المتكلّمين إلى أنّ العلّة فيه هو الحدوث «۱»؛

و قيل: الامكان مع الحدوث شطرا؛

و قيل: شرطا «۲».

لنا: انّ العقل يحكم بأنّ الممكن ما يتساوى وجوده و عدمه، و انّ ما يتساوى وجوده و عدمه فهو محتاج إلى مرجّح مغاير للممكن مرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر- لبطلان ترجّح احد المتساويين على الآخر-،/ ۹MB / فيعلم منه انّ علّة الحاجة فى الواقع هى الامكان. لانّ العقل رتّب الاحتياج على تساوى الوجود و العدم و الترتّب العقلى الّذى هو مدرك مؤدّى تعطى التفاوت بين التساوى و الاحتياج، و هو المراد بالعلّية فى نفس الأمر.

و ممّا يدلّ على أنّ الحدوث ليس علّة الافتقار إلى المؤثر انّا نتصوّر حدوث الممكن و لا يحصل لنا العلم باحتياجه إلى المؤثّر ما لم يلاحظ امكانه، حتّى لو فرض حادث واجب بالذات و إن كان مما لا يحكم باستغنائه عن المؤثّر.

و أيضا لو كان الحدوث علّة الاحتياج لزم تقدّم الشىء على نفسه بمراتب. بيانه:

انّ الحدوث كيفية الوجود و وصف له- لانّه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم-، فتأخّر الوجود المتأخّر عن الايجاد المتاخّر عن الاحتياج، لانّ الشىء إذا لم يكن محتاجا إلى المؤثّر لم يتصوّر تأثيره فيه- كما فى الواجب و الممتنع-، فالايجاد فرع الاحتياج و الاحتياج متأخّر عن علّته- لوجوب تقدّم العلّة على المعلول-، فلو كان الحدوث علّة للاحتياج أو جزء لها أو شرطا لها وجب تقدّمه على الاحتياج المتقدّم على الايجاد المتقدّم على الوجود المتقدّم على الحدوث، فيلزم تقدّمه على نفسه بأربع

(۱)- هذا القول نسبه بعضهم إلى قدماء المتكلّمين. راجع: شرح المقاصد ج ۱ ص ۴۹۰.

تلخيص المحصّل ص ۱۲۰.

(۲)- راجع: المطالب العاليـة، ج ۱، ص ۷۱، تجـد مـا فيه نافعا فى المقام. و انظر أيضا: شوارق الالهام، ص ۱۳۸؛ شرح المقاصد، ج ۱، ص ۴۸۹؛ الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۰۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰

مراتب- على تقـدير العلّيـة و الشـرطيـة-، و بخمس مراتب- على تقدير الجزئية، لوجوب تقدّم جزء العلّة عليها «۱»-. و أمّا الامكان فلا ريب فى انّه مقدّم على الاحتياج بالذات لعدم تصوّر الاحتياج بدون تصوّر الامكان.

فـان قيـل: الامكان صـفة للممكن بالقياس إلى الوجود- لانّه عبارة عن مساوات نسـبة الوجود و العـدم إلى الماهيـة الممكنـة-، فيكون متأخّرا عن الوجود فلا يكون علة للاحتياج المتقدّم على الوجود بمراتب «۲»؛

قلنا: الامكان و إن كان متأخّرا عن الماهيـة نفسـها و عن مفهوم الوجود أيضا لكنّه ليس متأخّرا عن كون الماهية موجودة بل مقدّم على اتصاف الماهيـة بالوجود، و لـذا يوصف الماهيـة و وجودها بالامكان قبل اتصاف الماهية بالوجود. و امّا الحدوث فلا يتصف الماهية و لا وجودها به إلّا إذا صارت موجودة؛ على انّ تاخّر الحـدوث عن الايجاد ممّا لا ريب فيه، و لذا صحّ أن يقال: أوجد فحدث، و بذلك ثبت المطلوب سواء قلنا انّه متأخّر عن الوجود أيضا أم لا.

و اذ ثبت انّ علّة الحاجة هى الامكـان يلزم منه أن يكون الممكن البـاقى حـال بقائه أيضا محتاجا إلى المؤثّر لانّ الامكان لازم لماهية الممكن ذاتى لها لا ينفكّ عنها حال البقاء أيضا، فيوجـد معلوله- أعنى: الاحتياج- أيضا فى تلك الحال «۳». كيف و لو صار الممكن بحصول الوجود له واجبا لصار بحصول العدم ممتنعا، فلا يوجد ممكن أصلا و هذا خلف!؛ فالافتقار لازم لماهية الممكن لا ينفكّ عنه فى حال العدم و لا فى حال الوجود؛ و لنعم ما قيل:

سيـه‌روئى ز ممكـن در دو عالم‌جـدا هرگز نشـد و الله اعلم! «۴» فمـا دام الامكـان ثابتـا للممكن يكون الافتقـار إلى المؤثّر ثابتا له، فلو فرض ممكن

(۱)- راجع: شرح المقاصد، ج ۲، ص ۴۹۰؛ تلخيص المحصّل، ص ۱۲۰؛ الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۰۷.

(۲)- راجع: تلخيص المحصّل ص ۱۲۰.

(۳)- راجع: تلخيص المحصّل، ص ۱۲۱؛ كشف المراد، ص ۵۶؛ المبدأ و المعاد- للشيخ الرئيس-، ص ۲۵.

(۴)- البيت استشهد به صدر المتألّهين و رئيسهم أيضا. راجع: الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۶۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱

قديم لكان دائم الافتقار إلى المؤثّر مع دوام وجوده. فالممكن فى حدّ ذاته فقر محض و عدم صرف. و انّما يصير موجودا واجبا بالغير، كما قال كبير الفلاسفة: «الممكن فى حدّ ذاته ليس و لعلته أيس». و لا ريب فى انّ الوجوب بالغير لا يخرجه عن الافتقار الذاتى لانّ ما بالذات لا يزول و ما يقتضيه الذات مقدّم على ما يقتضيه الغير، فسلب الاحتياج عن الممكن- حادثا كان أو قديما- محال.

قـال الشيخ فى المبـدأ و المعـاد مـا حاصـله: «انّه لاـ يجوز ان يكون الحـادث ثـابت الوجود بـذاته من دون افتقـار إلى العلّـة، لانّـا نعلم بالضـرورة انّه لم يجب ثبوته و وجوده لـذات الممكن و مهيته، فيمتنع أن يصـير واجبا بالحدوث الّذى ليس واجبا لذاته و لا ثابتا لذاته، فالحقّ- جلّ و عزّ- قيوم الكلّ كما هو موجد الكلّ».

ثمّ لا يخفى انّ من قال علّة الاحتياج إلى المؤثّر هو الحدوث وحده أو الامكان مع الحدوث- شـطرا أو شرطا- يلزمه أن يكون الممكن

حال بقائه مستغنيا عن المؤثّر، اذ لا حدوث حال البقاء فلا احتياج، و قد التزمه جماعة منهم؛ كما قال اليهود: «انّ الممكنات تفتقر إلى المؤثّر فى اخراجها من العدم إلى الوجود و بعد اخراجه منه إليه لا ـ تبقى لها حاجة إليه حتى لو جاز العدم على المؤثّر – تعالى عن ذلك علوّا كبيرا!– لما ضرّ العالم».

و تمسّكوا فى ذلك ببقاء البناء بعد فناء البنّاء «۱»، و لم يعلموا انّ الكلام/ ۱۰DA / فى العلّة الموجدة، و ليس البنّاء موجدا للبناء و انّما هو علّة لحركات الآلات و اللبنات و الأخشاب بحركة يده، و تلك الحركات علل عرضية معدّة لاوضاع مخصوصة بين تلك الآلات و الاخشاب و تلك الاوضاع مفاضة من علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة إلى حركة البنّاء «۲».

فان قيل: تأثير المؤثّر فى الباقى محال، لانّه إن افاد الوجود الّذى كان حاصلا فيلزم تحصيل الحاصل؛ و إن افاد/ ۱۰MA / امرا آخرا متجدّدا لم يكن التأثير فى الباقى،

---

(۱)– راجع: الشرح الجديد ص ۷۰. التحصيل ص ۵۲۶.

(۲)– راجع: شوارق الالهام ص ۱۳۹، نقلا عن المحقّق الشريف.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲

بل فى هذا الأمر المتجدّد «۱»؛

قلنا: تاثير المؤثّر فى استمرار الوجود و بقائه، فانّ الحاصل بالحدوث ليس إلّا الوجود فى زمانه و حصول شىء فى زمان لا يوجب حصول استمراره و بقائه، فابقاء الوجود و ادامته من المؤثّر، و هو غير حصول نفس الوجود. و الحاصل: انّ اتصاف الماهية الممكنة بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مستندا إلى ذاته بل إلى المؤثّر الخارج عن ذاته– لاستواء نسبة ذاته إلى الوجود و العدم– كذلك اتصافها به فى الزمان الثانى و الثالث و ما بعدهما من الازمنة ليس مستندا إلى ذاتها، بل إلى علّة خارجة، لانّ استواء نسبة ذاتها إلى وجودها و عدمها أمر لازم لذاتها لا ينفكّ عنها فى جميع الاوقات و الحالات، و اتصافها بالوجود فى زمان الحدوث هو اتصافها باصل الوجودات و اتصافها به فى الازمنة الّتى بعده هو اتصافها بالبقاء، فهو فى وجودها ابتداء و فى استمرارها و بقائها محتاجة إلى العلّة الّتى تعطيها الوجود و يديمه لها، و حاجتها إليها فى الابتداء و البقاء سواء. فلو فرض انقطاع تاثير المؤثّر عن العالم فى آن لصار معدوما، كما انّ المستضىء بمقابلة الشمس إذا حجب عنها زال ضوئه و صار مظلما «۲».

المقدّمة الخامسة فى ابطال الدور و التسلسل

أما «الدور» فهو أن يكون أحد الشيئين متوقّفا على الآخر و معلولا له، و يكون الآخر أيضا متوقّفا عليه و معلولا له، إمّا بلا واسطة و يسمّى «دورا مصرّحا» أو بواسطة و يسمّى «دورا مضمرا».

و الدليل على بطلانه انّ ما هو المتوقّف و المعلول يجب أن يكون متأخّرا عن

---

(۱)– راجع: الشرح الجديد ص ۷۰. شوارق الالهام ص ۱۳۸. تلخيص المحصّل ص ۱۲۱.

كشف المراد ص ۵۶.

(۲)– راجع: المصدرين الاوّلين من المصادر المذكورة فى التعليقة السالفة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۳

المتوقّف عليه و العلّة و ما هو المتوقّف عليه، و العلّة يجب أن يكون مقدّما على المتوقّف و المعلول. فلو كان شىء متوقّفا على ما يتوقّف عليه و معلولا ـ لما هو معلول له لزم أن يكون متوقّفا على نفسه و علّة لها، و هو يوجب تقدّمه على نفسه– أى: كونه موجودا

حين كونه معدوما-؛ و هو باطل «۱».

و أيضا معنى المحتاج من حيث هو محتاج غير معنى المحتاج إليه و مقابله، فلو كان شيء متوقّفا على نفسه و علّة لها من جهة واحدة لزم أن يكون غير نفسه و مقابلا له، و بطلانه من أجلى البديهيات.

و أمّا «التسلسل» فهو أن يكون شيء معلولا لشيء آخر و هو معلولا لثالث و هو لرابع ...، و هلمّ جرّا إلى غير النهاية.

و يدلّ على بطلانه وجوه من البراهين القاطعة.

منها: «برهان التطبيق «۲»». و تقريره: انّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية لكان كلّ واحد من آحاد السلسلة معلولا- لسابقه و علّة للاحقه، إلّا المعلول الأخير، فانّه ليس علّة، و هذه السلسلة و ان كانت واحدة بالذات إلّا أنّها تنحلّ فى الواقع و عند العقل إلى سلسلتين إحداهما مركّبة من العلل و الأخرى من المعلولات، و عدد آحاد السلسلة الأخيرة أزيد من آحاد السلسلة الاولى بواحد هو المعلول الأخير- لأنّه معلول و ليس علة-. و لنا أن نطبق بين السلسلتين بان نطبق الجزء الأوّل من إحداهما من الطرف المتناهى على الجزء الأوّل من الأخرى و الجزء الثانى على الجزء الثانى و هكذا؛ بل لا حاجة إلى فرض التطبيق، إذ الجزء الأوّل من إحداهما بإزاء الجزء الأوّل من الأخرى و الجزء الثانى بإزاء الجزء الثانى و هكذا فى الواقع و نفس الأمر. فالانطباق حاصل عند العقل و بحسب الواقع و إن لم نفرض التطبيق، فان لم تتناه السلسلتان من

---

(۱)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۴۲؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۱۱.

(۲)- هذا البرهان هو العمدة فى اثبات ابطال التسلسل. قال القوشجى: ... و عليه التعويل فى كلّ ما يدّعى تناهيه. راجع: الشرح الجديد، ص ۱۲۲؛ و بنفس العبارة: شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۱۲. و قال صدر المتألّهين: ... و عليه التعويل فى كل عدد ذى ترتيب موجود سواء كان من قبيل العلل و المعلولات أو من قبيل المقادير ... راجع: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۴۵.

الطرف الآخر و لم تصر السلسلة الاخيرة- اعنى: الزائدة- متناهية فى ذلك الطرف و وقع بإزاء كلّ جزء من الزائدة جزء من الناقصة لزم تساوى الزائد و الناقص، و هو يوجب تساوى الكلّ و الجزء و هو محال؛

و إن لم يقع بإزاء كلّ جزء من الزائدة جزء من الناقصة- و لا- يتصوّر ذلك إلّا بان يوجد جزء من الزائدة لا يكون بإزائه جزء من الناقصة- لزم تناهى الناقصة بالضرورة و الزائدة لا تزيد عليها الّا بمقدار متناه، فيلزم تناهيها أيضا لأنّ الزائدة على المتناهى بمقدار متناه متناه «۱»-./ ۱۰DB /

و اعترض عليه: بانّا نختار انّه يقع بإزاء كلّ جزء من الزائدة جزء من الناقصة و يمتنع لزوم تساويهما، فانّ وقوع التوازى بين كلّ جزءين من جملتين كما يكون للتساوى فقد يكون لعدم التناهى؛

و جوابه: انّ الضرورة قاضية بانّ كلّ جملتين امّا متساويتان أو متفاوتان بالزيادة و النقصان، و إذا لم تتساويا و تتفاوتا بالزيادة و النقصان لزم/ ۱۰MB / الناقصة الانقطاع «۲».

فان قيل: هذا البرهان منقوض بالأعداد و بالأمور المتعاقبة فى الوجود من الحوادث الّتى لا أوّل لها- كالحركات الفلكية و أمثالها-؛ و بالأمور الّتى توجد معا و لكن لا ترتيب بينها- كالنفوس الناطقة فان جميعها غير متناهية عند الحكماء- مع أنّ هذا البرهان جار فيه «۳»؛

و الجواب عن النقض بالاعداد: أنّها من الأمور الاعتبارية و كلّ ما يدخل منها فى الوجود متناه، فانّ عدم التناهى يكون بمعنيين أحدهما أن توجد فى الخارج أو الذهن امور مفصّلة غير متناهية، و ثانيهما أن يعتبر العقل مفهوما كلّيا يصلح لان يصدق

---

(۱)- راجع: الشرح الجديد ص ۱۲۲. و انظر: ما افاده المحقق الطوسى بشأن هذا البرهان فى فوائده الملحقة بتلخيص المحصّل ص ۵۱۶. المطالب العالية ج ۱ ص ۱۵۱. الحكمة المتعالية ج ۲ ص ۱۴۵.

(۲)- راجع: الشرح الجديد ص ۱۲۲. الحكمة المتعالية ج ۲ ص ۱۴۶.

(۳)- راجع: الشرح الجديد ص ۱۲۲. و انظر: المطالب العالية ج ۱ ص ۱۴۳. الحكمة المتعالية ج ۲ ص ۱۴۵. شرح المقاصد ج ۲ ص ۱۲۲.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵

على كثيرين، و كلّما اعتبر العقل له افرادا مفصّلة امكنه اعتبار افراد اخر و لكن الموجود فى الخارج أو العقل ليس إلّا افراد متناهية و العدد من هذا القبيل «۱». و قوله:

«عدم التناهى» بمعنى لا يقف. و عن النقض بالبواقى انّ المتكلّمين متّفقون على امتناع عدم تناهيها و اجراء برهان التطبيق و غيره من براهين ابطال التسلسل فيها؛ و امّا الحكماء فلما اشترطوا فى بطلان عدم التناهى شرطين: أحدهما أن يكون الأمور الغير المتناهية موجودة و حكموا بجواز التسلسل فى المتعاقبات؛ و ثانيهما أن يقع بينها ترتيب و جوّزوا اللاتناهى فى الأمور المجتمعة فى الوجود معا- كالنفوس الناطقة و كالصبرة المشتملة على الاجزاء الغير المتناهية-، و قالوا: انّ برهان التطبيق و غيره من البراهين لا تجرى فى المتعاقبات و فى الأمور المجتمعة فى الوجود «۲». و احتجّوا على عدم جريانه فى الأوّل بأنّ الآحاد إذا لم يكن موجودة فى الخارج معا لم يتمّ التطبيق لأنّ وقوع آحاد احدى الجملتين بإزاء احاد الأخرى ليس حينئذ فى الوجود الخارجىّ، اذ ليست المتعاقبات مجتمعة فى الوجود بحسب الخارج فى زمان أصلا و ليس فى الوجود الذهنى أيضا- لاستحالة وجودها مفصّلة فى الذهن دفعة، لعدم اقتدار الذهن على احاطته بالأمور الغير المتناهية دفعة-؛ و من المعلوم انّه لا يتصوّر وقوع آحاد إحدى الجملتين بإزاء آحاد الأخرى إلّا إذا كانت موجودة معا إمّا فى الخارج أو الذهن. و الحاصل: انّ الفساد المترتّب على وجود ما لا يتناهى انّما يكون فيما عرض له صفة عدم التناهى و هذا فرع تحقّقه، و تحقّقه إمّا فى الخارج أو الذهن و الذهن لا يحيط به، بل إذا احاطه بجملة متناهية يعجز عن ادراك الباقى و لذا قالوا: انّ التسلسل فى الاعتباريات جائز، لأنّه ينقطع بانقطاع الاعتبار، فالمتعاقبات الغير المتناهية لا يحيط بها الذهن و ليست موجودة فى الخارج، فلا يبطل التسلسل فيها.

و قد اكّد ذلك عندهم بأمرين: أحدهما: انّهم احتاجوا إلى ربط الحوادث بالثابتات و هو لا يتأتّى على أصولهم إلّا بعدم تناهى الزمان و المتعاقبات؛ و ثانيهما:

---

(۱)- راجع: الشرح الجديد ص ۱۲۲.

(۲)- راجع: الحكمة المتعالية ج ۲ ص ۱۴۷. شرح المقاصد ج ۲ ص ۱۲۳.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶

انّهم ذهبوا إلى تشابه هيولى العناصر فيحتاج إلى مخصّص فى قبول الصور، و هو أيضا على رأيهم موقوف على عدم تناهى الزمان و المتعاقبات. و احتجّوا على عدم جريانه فى الثانى بانّ الآحاد إذا كانت موجودة معا و لم تكن مرتّبة لم يتمّ التطبيق أيضا، إذ لا يلزم من كون الأوّل بإزاء الأوّل كون الثانى بإزاء الثانى و الثالث بإزاء الثالث و هكذا، فيجوز أن تقع آحاد كثيرة من إحدى الجملتين بإزاء واحد من الأخرى، إلّا أن يلاحظ العقل كلّ واحد من الأولى و اعتبره بإزاء واحد من الأخرى. لكن العقل غير قادر على الاحاطة بما لا يتناهى مفصّلا لا دفعة و لا فى زمان متناه، حتّى يتصور تطبيق و يظهر الخلف؛ بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار العقل و الوهم و يتّضح ذلك بتوهم التطبيق بين حبلين ممتدّين على الاستواء و بين اعداد المحصى، فانّه إذا اطبق طرف أحد الحبلين على طرف الاخرى كان ذلك كافيا فى وقوع كلّ من أحدهما بإزاء جزء من الثانى؛ و ليس الحال كذلك فى أعداد المحصى، لانّه لا بدّ فى التطبيق من اعتبار

تفاصيلها.

فان قلت: هل الحقّ عندكم فی هذه المسألة قول المتكلّمين- من بطلان عدم التناهی و جريان التطبيق فی الجميع، أعنی: الأمور المجتمعة المرتبة و غير المجتمعة المتعاقبة و المجتمعة الغير المرتبة-، أو قول الحكماء- من تخصيص البطلان و جريان التطبيق فی الاولی دون الآخرين-؟؛

قلنا: المختار عندنا قول المتكلمين و بطلان عدم التناهی و جريان/ ۱۱DA / التطبيق بل غيره من الادلّة فی الأخيرتين أيضا، أمّا جريانه فی غير المجتمعة المتعاقبة فلأنّه لا ريب فی أنّها صارت موجودة علی التدريج بعد جمعها فی حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، و احاط بها بحيث لم يشذّ منها صغيرة و لا كبيرة و ان لم يكن فی الوجود عادّ و لا فارض و لا معتبر، و جميع العلل المعدّة موصوفة بالعدد فی نفس الأمر. فانّا نعلم قطعا أنّ سلسلة/ ۱۱MA / من المعدّات كزيد مثلا و جدّه و ابيه و هلمّ جرّا إلی غير النهاية اذا كانت موجودة علی التعاقب تتّصف بالعدد الّذی يتصف به إذا فرض وجودها علی الاجتماع من دون تفاوت، و كذا جميع الازمنة الماضية لها نوع صحّة و تحقّق فی

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷

نفس الأمر و يقبل العدّ و الانقسام إلی الأعوام و الشهور و الأيّام و الساعات و غير ذلك، و كلّ ذلك احكام صحيحة لها تحقّق فی الواقع و نفس الأمر و بها يحصل الاعداد الواقعية فی الخارج، فلو كانت المتعاقبات من المعدّات و الزمان غير متناهية لحصل الأعداد الغير المتناهية فی الواقع و نفس الأمر، فيجری فيه التطبيق و غيره من براهين ابطال التسلسل. و لا مدخلية لحصول الاجتماع فی الوجود و جريان التطبيق، بل المناط فيه حصول الوجود فی الخارج بحيث أمكن فرض التطبيق، و لا ريب فی صحّته مع حصول الوجود التدريجی.

فان قيل: إذا اجتمعت الآحاد فی الوجود مع ترتّبها و تطبيق أوّل جزء من إحدی الجملتين علی أوّل جزء من الجملة الاخری يحصل الانطباق بين بقية آحاد الجملتين، اذ المراد بالتطبيق عند التحقيق توافق الأفراد فی المراتب و هو يحصل بمجرّد انطباق الجزءين الاوّلين من الجملتين فی نفس الأمر عند وجود الآحاد مجتمعة مع الترتّب، و أمّا إذا لم تكن مجتمعة بل كانت متعاقبة فی الوجود فعند تطبيق بعضها علی بعض لا يحصل الانطباق بين البواقی، لانتفائها، إذ هو انّما يكون فی الأمور الموجودة لأنّ تعيّن كلّ واحد بمرتبة خاصّة من مراتب العدد فی نفس الأمر انّما هو بعد وجودها فی الخارج أو فی مدرك من المدارك، و المتعاقبات فی الخارج منتفية؛ و كذا فی العقل، لانّه لا يقدر علی استحضارها مفصّلة.

قلنا: إذا فرضنا جملتين متعاقبتين موجودتين علی التدريج كزيد و أبيه و جدّه- و هكذا إلی غير النهاية- ثمّ طبقنا بين زيد و عمرو فلا نشك فی انّه يحصل التطبيق النفس الأمری بين البواقی و إن لم تكن موجودة فی الخارج، لانّ كلّ جزءين من اجزاء السلسلتين لمّا وجدا توافقا فی المراتب فيحصل بينهما التطبيق فی حاقّ الواقع و متن نفس الأمر و إن لم يكونا موجودين فی الحال، و هذا ظاهر لا ريب فيه. و أمّا جريانه فی المجتمعة الغير المرتّبة فلأنّ وقوع كلّ واحد من آحاد إحدی الجملتين بإزاء آحاد الجملة الاخری إذا كانت الجملتان موجودتين معا من الأمور الممكنة و إن لم يكن بين آحادهما ترتّب، و العقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتّی يظهر الخلف، و لا يحتاج فی ذلك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۸

الفرض إلی استحضار آحادهما مفصّلة، بل يكفی فی فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتهما اجمالا، فالتطبيق يجری فيها كما يجری فی المجتمعة المرتّبة من دون فرق. علی انّا نقول: لو وجد أمور غير متناهية دفعة و ان لم تكن مرتّبة توقّف مجموعها علی ما يبقی منه بعد اسقاط واحد، و توقّف مجموع الباقی علی ما يبقی منه بعد اسقاط واحد، و هكذا، فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يحصل منها التوقّف و الترتّب فيجری فيها التطبيق.

فإن قيل: الموجود فى الخارج انّما هو الأمور المتفرّقة الكثيرة و لا وجود المجموع من حيث الوحدة إلّا بعد أن يعتبر العقل وحدته، و العقل لا يقدر على اعتبار المجموعات الغير المتناهية و استحضارها، فلا يلزم الترتّب الواقعى الكافى للتطبيق بين جميع المجموعات، و نظير هذا الترتّب هو الترتّب بين الاعدام الغير المتناهية؛

قلنا: إذا وجد كثرة كالالف مثلا وجد فيه سبعمائة و خمسمائة و مائتان و مائة، و هكذا، و لكلّ منها جهة وحدة و إن لم يعتبرها العقل اصلا، فيحصل التطبيق الواقعى.

فإن قيل: المسلّم توقّف مجموع الغير المتناهى على الآحاد الّتى تبقى بعد اسقاط واحد منها و توقّف مجموع الباقى على الآحاد الّتى تبقى بعد اسقاط واحد منها و هكذا، و لا ـ يلزم من توقّف امر على آحاد توقّفها على مجموعها من حيث هو مجموع، فانّ كلّ كلّ يتوقّف على كلّ واحد من اجزائه و لا ـ يتوقّف على مجموعها من حيث هو مجموع، اذ هو عينه فلا يحصل بين المجموعات توقّف و ترتّب حتّى يجرى فيها التطبيق؛

قلنا: لا يتوقّف التطبيق على كون آحاد السلسلة بحيث تكون عليّة كلّ واحد منها للآخر من حيث انّه واحد و له جهة وحدة هى تكون/ DB۱۱ / علّة واحدة له، بل لزم أن تكون علة له سواء كان علة واحدة أو عللا ـ كثيرة، اذ المقصود تحصيل الانتظام و هو يحصل بالشقّين. فاذا سلّم توقّف كلّ واحد من المجموعات على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد يحصل المطلوب سواء توقّف على مجموع الثانى من حيث الوحدة أو/ MB۱۱ / على الآحاد الّتى يتضمنها مجموع الباقى. على انّ الترتيب حاصل بين المجموعات المفروضة و إن لم يكن بينها توقّف فى الوجود، اذ بينها ترتّب من حيث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۹

المراتب العددية و مجرّد الترتّب يكفى لاجراء التطبيق، و هو ظاهر؛ هذا.

و اعلم! انّه يمكن تقرير برهان التطبيق بوجه آخر لا يتوقّف على تحليل السلسلة الغير المتناهية إلى سلسلتى العلل و المعلولات و التطبيق بين آحادهما؛ بل نقول: لو وجدت سلسلة غير متناهية فان كانت غير متناهية من طرف واحد نسقط عدّة متناهية من الطرف المتناهى، و لو كانت غير متناهية من الجانبين فسقطناها من البين و اعتبرنا كلّ قطعة على حدة، ثمّ نسقط العدّة المتناهية من المبدأ فالباقى فى الصورتين أيضا سلسلة غير متناهية ناقصة عن السلسلة الاولى بتلك العدّة؛ فاذا طبّقنا التامّة على الناقصة بان فرضنا الجزء الأوّل من التامّة بإزاء الجزء الأوّل من الناقصة و الثانى بإزاء الثانى و هكذا فامّا تذهب هذه المساوات حتى تستغرق السلسلتين، فيلزم مساواة الكلّ لجزئه، بل يزيد الكلّ على جزئه و هو باطل؛ أو تنتهى الناقصة فتنتهى التامّة أيضا لزيادتها عليها بعدد متناه، و قد فرضت غير متناهية؛ هذا خلف!.

و منها: انّه لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية اسقطنا المعلول المحض من السلسلة و لا ـ يضاف كلّ واحد من الآحاد الّتى فوقه بعد وصفى العلية و المعلولية تنحلّ السلسلة إلى جملتين متغايرتين بالاعتبار إحداهما مركّبة من العلل و الأخرى من المعلولات، و إذا طبّقنا بين آحاد الجملتين – اعنى كلّ واحد من المعلولات على كلّ واحد من العلل – لزم زيادة وصف العلية على وصف المعلولية، لانّه لا ينطبق حينئذ كلّ علة على معلولها لخروج المعلول الاخير – بل على معلول علّتها المتقدّمة عليها بمرتبة، و ذلك المعلول هو نفس تلك العلّة الّتى تنطبق عليه، فالعلة و المعلول – اللّذان يحصل بينهما الانطباق – شىء واحد و إنّما يتغايران باعتبار وصفى العلية و المعلولية، و بهذا الاعتبار يتصوّر الانطباق بينهما. فكلّ علة و معلول منطبقين لا ـ بدّ ان تكون قبلهما علّة، لانّه إذا اجتمعت العلّية و المعلولية المنطبقتين فى واحد و استندت معلوليته إلى علة مقدّمة عليه وجب أن تتقدّم علّة على كلّ منطبقين من العلة و المعلول، فإذا انطبقت افراد المعلولات بأسرها – بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق – كان هناك علّة متقدّمة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شىء من افراد المعلولات – و إلّا لزم أن ينطبق معلول من تلك المعلولات على علّته

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۰

لا على علّة المعلول المتأخّر عنه الّتى هى نفس ذلك المعلول-، و إذا انطبق على علّته فلا تكون علّته متقدّمة عليه، بل واقعة فى مرتبته و هو خلاف المفروض، فتتحقّق هناك علّة متقدمة على جميع المنطبقات فتزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة، فيلزم انقطاع سلسلة المعلولات، و منه يلزم انقطاع سلسلة العلل؛ هذا لو فرضت السلسلة متناهية من جانب المعلولات غير متناهية من جانب العلل. و لو فرضت متناهية من جانب العلل غير متناهية من جانب المعلولات تسقط العلّة المحضة و يلزم عند التطبيق بين الجملة التامة و الناقصة زيادة وصف المعلولية على وصف العلية، اذ كلّ معلول حينئذ لا ينطبق على علّته بل على عليّة معلوله المتاخّر عنه، و تلك العلّة هى نفس ذلك المعلول. فبمثل ما مرّ تبين انّ كلّ معلول و علّة منطبقين لا بدّ أن يكون بعدهما معلول. و على قياس ما تقدّم يلزم زيادة سلسلة المعلولات على سلسلة العلل، فتنقطع السلسلتان «۱».

و منها «برهان التضايف». و تقريره: انّه لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان كلّ واحد من آحادها معلولا لسابقه و علة للاحقه إلّا العلّة الاولى إن كان عدم التناهى من جانب المعلولات دون العلل فانها علّة محضة، إذ المعلول الأخير إن كان بالعكس فانّه معلول محض فيتصف كلّ واحد من آحادها بالمتضايفين- أعنى: العلّية و المعلولية-، إلّا العلّة المحضة أو المعلول المحض- فان كلّا منهما يتصف بإحداهما-، فيزيد عدد أحد المتضايفين على الآخر بواحد؛ لكنّه محال لانّ المتضايفين متكافئان فى الوجود- أى: يجب تساويهما فى العدد-، فيلزم ان يكون بإزاء كلّ علية معلولية حتّى يتساويا/ ۱۲DA / فى العدد و لا يتصوّر ذلك إلّا بان تكون السلسلة من الطرف الآخر متناهيا لتحقّق معلول محض أو علّة محضة يكون بإزاء ما فرض فى الطرف المتناهى من المعلول المحض أو العلّة المحضة. و لو فرضت السلسلة غير متناهية من/ ۱۲MA / الطرفين قطعناها من البين و اعتبرنا كلّ قطعة على حدة. و هذا البرهان كما ثبت منه بطلان

(۱)- راجع: الشرح الجديد، ص ۱۲۳. و انظر: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۶۳؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۵.

التسلسل ثبت منه وجود الواجب بالذات، لانّه إذا وجد فى أحد طرفى السلسلة ما هو المتصف بالعلّية دون المعلولية باعتبار وجوده فى نفسه كان واجبا بالذات لا بالغير من الواجب بالذات إلّا ما هو علّة الاشياء و ليس معلولا لغيره «۱».

قال بعض الأفاضل: «هذا الدليل ممّا عوّل عليه الفحول و تلقّوه بالقبول؛ و فيه نظر، لانّه إن اريد بزيادة عدد أحد المتضايفين على الآخر لزوم الزيادة فى الخارج، فهو انّما يصحّ لو كان لهذين المتضايفين- أى: العلّية و المعلولية- وجود فى الخارج، و هو ممنوع؛ لانّهما من المعقولات الثانية. و إن أريد به لزوم الزيادة فى الذهن فهو انّما يصحّ إذا قدر الذهن على الاحاطة بجميع المراتب الغير المتناهية، و انّى له ذلك؟!. و ان توهّم انّه يلزم زيادة عدد المعلول على عدد العلّة فنقول: لا محذور فيه، و لا بدّ لنفيه من دليل». انتهى.

و جوابه: انّا نختار أوّلا انّ لزوم الزيادة انّما هو فى الواقع و نفس الأمر، فانه لو وجدت الآحاد الغير المتناهية فى الخارج لاتّصف كلّ منها بالعلّية و المعلولية فى الخارج و كانتا ثابتتين له فى نفس الأمر و الواقع، و إن لم يكن الخارج ظرفا لوجودهما بل ظرفا لاتصاف تلك الآحاد بهما؛ فانّ الضرورة قاضية بانّ لها نوع تحقّق و نحو ثبوت لتلك الآحاد فى نفس الأمر و إن لم يوجد فارض و معتبر، فانّ للمعلولات الثانية أيضا نحو تحقّق فى نفس الأمر. على انّا نقول: لا ريب فى أنّ اتصاف كلّ واحد من تلك الآحاد بالعلّية و المعلولية متحقّق فى الخارج، و ما يدلّ على تساوى عدد المتضايفين يدلّ بعينه على تساوى عدد الاتصاف بهما؛ مع انّه لو وجدت سلسلة غير متناهية من أحد الطرفين يلزم أن يكون عدد الاتصافات بأحد المتضايفين زائدا على عدد الاتصافات بالآخر بواحد.

و نختار ثانيا انّ لزوم الزيادة انّما هو فى عدد العلل و المعلولات. و ما ذكره من انّه لا محذور فيه مدفوع بأنّ ما يقتضى وجوب التكافؤ بين العلّية و المعلولية يقتضى وجوبه

(۱)- راجع: الشرح الجديد، ص ۱۲۵. و انظر أيضا: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۶۲؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۲

بين العلّة و المعلول أيضا؛ كيف و قد ذكروا انّ المتضايفين إمّا حقيقيّان- كالأبوّة و البنوّة-، أو مشهوريان- كالأب و الابن-، و قد صرّحوا بثبوت التكافؤ فى كلّ من القسمين.

و نختار ثالثا: انّ لزوم الزيادة فى الذهن و عدم اقتداره على الاحاطة بالآحاد الغير المتناهية غير قادح، لأنّ الملاحظة الاجمالية كافية فى ذلك الحكم و الذهن قادر عليها. على انّ الحكماء مصرّحون بانّ المدارك العالية قادرة على ملاحظة الأمور الغير المتناهية مفصّلة، فيلزم الزيادة فى مداركهم و إن لم يلزم فى المدارك القاصرة.

فان قيل: التكافؤ اللازم بين العلّة و المعلول أن تكون بإزاء معلولية المعلول علّة قائمة بعلّة ذلك المعلول، و هذا المعنى ثابت للمعلول الأخير؛ فانّ العلّية المتضايفة لمعلوليته هى الّتى قائمة بعلّية، و كذا حال كلّ معلولية فى تلك السلسلة. فإن ادّعى فى البرهان انّه يلزم زيادة المعلولية المتضايفة على العلّية أو بالعكس لواحدة فهو ممنوع، لانّ كلّ معلولية يكون بإزائها العلّية القائمة بعلّة ذلك المطلوب المتصف بالمعلولية، و كلّ علية تكون بإزائها المعلولية القائمة بمعلول تلك العلّة المتصفة بالعلية؛ و إن ادّعى انّه يلزم زيادة المعلولية على العلّية أو بالعكس بواحدة مطلقا- أى: سواء كانت تلك المعلولية متضايفة أم لا-، فهو ممنوع، و لكن لا نسلّم استحالته، و لا بدّ لانكاره من دليل.

قلنا: العقل كما يحكم بامتناع تحقّق احد المتضايفين بدون الآخر كذلك يحكم بامتناع زيادة عدد أحد المتضايفين على عدد الآخر. و توضيحه: انّه لا يكون بإزاء مضايف حقيقى واحد إلّا مضايف حقيقى واحد. فلا يكون بإزاء علّية واحدة إلّا معلولية واحدة. فلو تكثّرت العلّية تكثّرت المعلولية بحسب تكثّر العلية، فيتساوى عددهما. و فى صورة التسلسل يلزم زيادة عدد إحداهما على عدد الأخرى.

فان قيل: لا يلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلّية و لا العكس كما ذكرتم، لأنّ علّة المعلول الآخر ليس الواحد الّذى فوقه، لانّه علة ناقصة له بل علّته التامة مجموع ما فوقه من السلسلة، و كذلك ما فوق المعلول الأخير ينحلّ إلى جزءين احدهما معلول

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۳

و الآخر علّته و هو مجموع ما فوقه- و هكذا إلى غير النهاية-، فلا يلزم الزيادة المذكورة؛

قلنا: إذا انحلّت السلسلة إلى المعلول الأخير و إلى/ ۱۲DB / مجموع ما فوقه و يكون/ ۱۲MB / مجموع ما فوقه علّة له ثمّ فصّلت تفصيلا ثانيا و ثالثا و هكذا لزم زيادة العدد المعادّ له على عدد العلّة على هذا التقدير أيضا، لانّ جميع ما فوق المعلول الأخير يتّصف بالعلّية و المعلولية معا، و المعلول الأخير يتّصف بالمعلولية فقط، و هو ظاهر. على انّا نقول: لا كلام فى ذلك، بل المطلوب انّه لمّا كانت سلسلة الآحاد ترتيبية فتكون تلك الآحاد بحيث يكون كلّ سابق منها علّة للاحق، و ان كان السابق علّة ناقصة بالقياس إلى اللاحق إلّا المعلول الأخير فانّه ليس علّة ناقصة لشىء، فيلزم الزيادة المذكورة بهذا الاعتبار لا مطلقا. ثمّ لا يخفى انّ هذا البرهان يجرى فى المتعاقبات و فى المجتمعات الغير المترتبة أيضا؛ امّا جريانه فى الأولى فلأنّ الحصول فى الخارج و لو على التدريج يوجب حصول العدد فى الواقع و نفس الأمر، فيقبل التساوى و الزيادة، و امّا جريانه فى الثانية فلانّه إذا اسقطنا واحدا من مجموع تلك الآحاد الغير المتناهية بقى أقلّ عدد منها، و إذا اسقطنا واحدا من الباقى بقى عدد اقلّ من هذا الباقى و ازيد ممّا لو اسقط منه واحد أيضا، و هكذا إلى غير النهاية؛ فلكلّ مجموع اقلّية و اكثرية سوى المجموع الاوّل، فانه لكونه اكثر من الجميع له اكثرية فقط، فيزيد عدد الاكثرية على عدد الاقلّية مع أنّهما متضايفان. فان قيل: يجب أن يوجد ما هو الأقلّ من الكلّ و هو الواحد، فله اقلّية فقط؛ قلنا: محال يوجد بين هذه الاقلية و الاكثرية الّتى للكلّ أو بين الأقل و الأكثر مراتب غير متناهية محصورة بين حاصرين، و هو باطل.

و منها: انّه لو وجدت سلسلة غير متناهية فهى لا محالة اسقطنا منها واحدا، فيبقى الباقى أقلّ منها، و الاتصاف بالأقلية يستلزم التناهى، لأنّ معنى أقلية الشىء أن يكون له حدود مرتبة لا يجاوزه، و إذا كان متناهيا كانت السلسلة أيضا متناهية، لانّه لا يزيد عليه إلّا بواحد.

و منها: انّه لو وجدت سلسلة غير متناهية فهى لا محالة تنحلّ على آحاد و عشرات و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۵۴

مئات و ألوف و هكـذا، فعـدّة الآحاد مثلا امّا أن تكون مساوية لعدّة الالوف أو اقلّ منها أو أكثر، و الكلّ باطل. امّا بطلان الأوّلين فلأنّ عـدّة الآحاد يجب أن يكون أزيـد من عـدّة الالوف بتسـعمائة و تسع و تسـعين، لأنّا نأخـذ فى عـدّة الآحاد كلّ واحـد واحد و فى عدّة الألوف نأخـذ كلّ الف واحـدا، فيكون عـدّة الآحاد فى ألف مائـة ألف مائة و عدّة الألوف فيها مائة، فكيف يمكن مساواة عدّة الآحاد لعدّة الالوف أو نقصانها عنها؟!. و امّا بطلان الثالث فلأنّه لو كان عدّة الألوف اقلّ لكانت متناهية- لما تقدم من أنّ الاقلّية لا ينفكّ عن التنـاهى، لانّ معناها أن يكون له حـدّ و مرتبـة لا تجاوز عنه-، و الضـرورة قاضـية بانّه لا معنى لكون غير متناه اقلّ أو أكثر من غير متناه آخر و إذا كانت عـدّة الألوف متناهيـة كانت عـدّة الآحاد أيضا متناهيـة، اذ هى لا يزيـد عليها إلّا بقـدر متناه- و هو تسع مائـة و تسع و تسعون-، فيلزم تناهى السلسلة لتناهى اجزائها عدّة و آحادا «۱».

فان قيل: نحن نمنع المنفصلة القائلة بانّ عدد الآحاد إمّا مساو لعدد الالوف أو اقلّ أو أكثر لانّ التساوى و التفاوت من خواصّ المتناهى «۲»؛

قلنا: الضرورة قاضية بانّ كلّ جملتين سواء كانتا متناهيتين أو غير متناهيتين إمّا متساويتان أو متفاوتتان فى الواقع، و منعه مكابرة!.

و منها: انّه لو وجدت سلسـلة غير متناهية لاشتملت على آحاد غير متناهية و عشرات غير متناهية و مئات غير متناهية و ألوف غير متناهية و هكـذا، فيجب ان يكون العادّ لكلّ واحـد من تلك العـدد أيضا اعـداد غير متناهيـة، فتكون العادّ لكلّ منها واحدا و هو تمام الآحاد- لأـنّ الاعـداد العاديـة فى جميع تلـك العـدد يسـتوعب تمام الآحاد و إلّا لم يكن معنى لعـدم تناهى تلك العـدد-؛ فيلزم أن يكون كلّ عددين متناهيين كالواحد و العشر و العشرة و المائة و الألف متساويين لتساوى ما بعدهما.

و منها: انّه لو وجـدت سلسـلة غير متناهيـة لاسـتلزمت لان يكون عـدد واحـد هو مجموع آحاد السلسـلة زوجا و فردا؛ و هو محال. بيان اللزوم: انّه لو وجدت سلسلة

---

(۱)- راجع: الشرح الجديد، ص ۱۲۵. و انظر: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۶۴؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۹.

(۲)- انظر: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۶۵؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۳۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۵۵

كذلك فان كان أحد طرفيها متناهيا فذاك، و إلّا قطعناها من البين و نقول: العدد الّذى وقع مبدأ لتلك السلسلة متّصف بالاوّلية و علية المتقدّمـة عليه بمرتبـة متصـفة بالثانويـة و علّة تلك العلة متصـفة بالثالثية- و هكذا كلّ واحد من آحاد تلك السلسـلة على الترتيب- له مرتبـة معيّنـة كالرابعيـة و الخامسيـة إلى غير النهايـة؛ و لاـ ريب فى انّ نصف تلـك الآحاد تقع فى المراتب الفرديـة كالاوّل و الثالث و الخامس، و نصفها الآخر يقع/ ۱۳MA / فى المراتب/ ۱۳DA / الزوجية كالثانى و الرابع و السادس و كلّ منهما يذهب إلى غير النهاية فيكون بإزاء كلّ واحـد من المراتب الفرديـة واحـد من المراتب الزوجية و بالعكس؛ و لا يجوز أن يقع فردان أو زوجان ولاء- بل يقع بعد كلّ فرد زوج و بالعكس-، فيكون عدد الآحاد الفردية مساويا لعدد الآحاد الزوجية، فتنقسم السلسلة إلى قسمين متساويين أحدهما الأـفراد و الآخر الازواج، فيكون مجموع آحاد السلسـلة زوجا- لأنّا لا نريـد من الزوج إلّا المنقسم بمتساويين-. ثمّ نقول: مجموع آحاد تلك السلسلة بعينها فرد، لأنّا إذا اسقطنا واحدا منها بقيت سلسلة أخرى غير متناهية و ناقصة منها بواحد، و تبيّن بما تقدم انّ آحاد تلك السلسـلة الناقصـة أيضا زوج، فيلزم أن تكون السلسـلة التامـة فردا، لانها كانت زائـدة على الناقصـة بواحـد. و إذا زيـد واحـد على زوج يحصـل فرد، لأـنّ الواحـد إذا انضمّ إلى احـد النصـفين يزيـد على الآـخر و لاـ يصـلح للتنصـيف، فيثبت لزوم ما ادّعيناه من كون آحاد السلسلة زوجا و فردا و هو باطل. و هذا المحال لزم من فرض وجود غير المتناهى، فيجب أن يكون الطرف الّذى فرض غير متناه متناهيا لئلّا يلزم هذا التناقض.

و منها: انّه لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان نصفها آحادا زوجية و نصفها آحادا فردية- كما تقدّم آنفا-، فيوجد النصف لتلك السلسلة، و لكن آحاد كلّ من النصفين منتشرة فى مجموع السلسلة بمعنى أنّ بعد كلّ فرد زوج و بالعكس إلى غير النهاية. ثمّ نقول: لا ريب فى انّه يمكن اعتبار التنصيف و تعينه من أحد الطرفين على التوالى و الترتيب، بان نقول: نصف الآحاد الزوجية مع نصف الآحاد الفردية فى كلّ من الطرفين نصف أعداد السلسلة على التوالى و الترتيب. و إذا وجد للسلسلة نصف

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۶

على الترتّب و التوالى نقول: لا- يخفى على كلّ عاقل انّ كلّ عدد مؤلّف من آحاد مترتّبة له نصف يجب أن يحصل نصفه أوّلا ثمّ يحصل كلّه، و ما لم يحصل فى الخارج نصفه لا- يمكن أن يحصل كلّه، و لا- ريب فى انّ النصف إذا وجد كان محصورا بين الحاصرين- أعنى:

مبدأ السلسلة و مبدأ النصف الآخر-، فيكون متناهيا؛ و إذا كان النصف متناهيا كان الكلّ متناهيا.

و منها: انه لو وجدت سلسلة غير متناهية من جانب واحد لاشتملت على آحاد فردية غير متناهية و آحاد زوجية كذلك، فتوجد فيها أوّلا- سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد و يلزم أن لا ينقص مجموع آحادهما عن آحاد الغير المتناهى فى الجانبين بمقدار غير متناه، لانّ الضرورة قاضية بانّ كلّ سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموع آحادهما عن آحاد غير المتناهى من الجانبين بمقدار غير متناه، بل امّا يتحقّق بينهما التساوى أو الزيادة أو النقصان بقدر متناه. ثمّ نقول:

لا ريب فى انّ كلّ سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص آحادها عن آحاد السلسلة الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه، لأنّا إذا طبّقنا الأولى على أحد قسمى الثانية لكانت مساوية و مطابقة له، و يبقى منها قسم آخر غير متناه، فيلزم منه أن تكون السلسلة الّتى فرضت أوّلا غير متناهية من جانب واحد أنقص من الغير المتناهية من الجانبين بمقدار غير متناه و إن اشتملت على آحاد فردية غير متناهية و آحاد زوجية كذلك، مع انّه يثبت أوّلا أنّها لا تنقص عنها بمقدار غير متناه، فيجتمع فيها النقيضان، و هو محال.

فان قيل: المحال انّما لزم من فرض وجود السلسلة الغير المتناهية من الجانبين، و يجوز أن يكون وجود مثل تلك السلسلة محالا و لم يكن وجود السلسلة الغير المتناهية من جانب واحد محالا!؛ جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ۱ ۵۷ المقدمة الخامسة فى ابطال الدور و التسلسل ..... ص : ۴۲

نا: إن جاز وجود الغير المتناهى جاز وجود السلسلتين و إن لم يجز وجودهما، و الفرق تحكّم!.

فان قيل: المسلّم انّ السلسلتين الغير المتناهيتين من جانب واحد إذا تعدّدا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۷

بالاثنينية الخارجية و امتاز إحداهما عن الأخرى و توالت آحادهما لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهى فى الجانبين لا إذا لم يتمايزا بالاثنينية و تشابكت آحادهما- كما فى ما نحن فيه-، فانّهما بالحقيقة سلسلة واحدة صارت اثنتين باعتبار العقل؛

قلنا: لا شبهة فى أنّ عدد السلسلتين لا يتفاوت بتشابك/ ۱۳MB / آحادها مع غيرها أو تواليها، فما يثبت لها من الأحكام من حيث العدد لا يتفاوت بالتشابك و التوالى، فانّك لو فرضت توالى كلّ واحد من الآحاد الفردية و الزوجية بأن يخرج واحد منهما من بين آحاد الاخرى حصلت سلسلتان محقّقان ممتازتان متواليتا الآحاد، و هما كانتا موجودتين بعينهما فى السلسلة الأولى. فبالتشابك و التوالى لا يختلف حكمها و لا يزيد عددها و لا ينقص على احد التقديرين دون الآخر.

و منها: انّه لو وجدت سلسلة مركبة/ ۱۳DB / من آحاد غير متناهية لكان لها فى حاقّ الواقع و متن الخارج مرتبة من العدد البتة، لانّ كلّ جملة موجودة فى الخارج متعينة الآحاد يجب أن يعرضها مرتبة عددية و يوجد مراتب أخر ناقصة عنها بواحد و اثنين و ثلاثة، و هكذا يوجد طبقات مترتّبة متنازلة إلى أن ينتهى إلى الواحد، و كلّما يوجد من المراتب المتوسّطة بين المرتبة الأولى و المرتبة الأخيرة- أعنى: الواحد- محصور بينهما، فلو كانت تلك المراتب غير متناهية لزم كون الغير المتناهى محصورا بين حاصرين و هو

باطل «۱»

و أنت تعلم انّه لو قطع النظر عن الانصاف و استقامة القريحة يمكن للمناظر المجادل أن يمنع أوّلا وجود مرتبة عددية معينة لآحاد الغير المتناهى؛ و يمنع ثانيا استحالة انحصار الغير المتناهى بين مثل هذين الحاصرين «۲»- أعنى- المرتبة الّتى لغير المتناهى و المرتبة الواحدية-، إلّا أنّ بعد الرجوع إلى الانصاف و الوجدان السليم و الحدس الصائب يحكم العقل بأنّ الآحاد الموجودة المتعينة فى الخارج لا بدّ أن يعرضها مرتبة معينة من العدد و لا يمكن انحصار غير المتناهى بينها و بين الواحد «۳».

---

(۱)- انظر: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۶۶؛ شرح المقاصد، ج ۲، ص ۱۲۷.

(۲)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۱۶۷.

(۳)- و هناك ادلّة اخرى لابطال الدور و التسلسل و ابحاث قيّمة مبثوثة فى الكتب الحكمية و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۸

الكلامية. و لعلّ من أنفسها ما ذكره الإمام الرازى، راجع: المطالب العالية، ج ۱، ص ۱۳۶/ ۱۵۷.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۵۹

المقالة الأولى فى اثبات الواجب الوجود لذاته

اشارة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۰

المقالة الاولى فى اثبات الواجب الوجود لذاته اعلم! أنّ هذا المطلب مع كونه من أعلى المطالب الالهية و أسنى المقاصد الحكمية و أصل كلّ السعادات و أفضلها و مبنى جميع الخيرات و أشرفها و الغاية العظمى للناظرين فى حقائق الملك و الملكوت و الوجهة الكبرى للمسافرين إلى صقع عالم الجبروت، قد امتاز عن جميعها بالوضوح و الجلاء؛ بحيث لا يخفى على الأغبياء فضلا عن العقلاء، كيف لا؟! و كلّ من يرقى من حضيض الحيوانية و أعطى حظّا من الانسانية يعلم أنّ هذه الموجودات الكثيرة العظيمة لم توجد بنفسها و لا- بما هو محتاج مثلها؛ بل انّما وجدت من صانع غنيّ عن غيره، و لذا لو تصفّحت فرق الأنام من الخاصّ و العامّ و اطّلعت على بواطنهم و عقائدهم وجدتهم متّفقين على الاقرار بإله العالم و صانعه: بل علمت أنّ منكره انّما ينكر باللسان و قلبه مطمئنّ بالايمان- كما قال امير المؤمنين صلوات اللّه عليه و على آله الطاهرين: فهو الّذى تشهد له أعلام الوجود على اقرار قلب ذى الجحود- «۱»؛ و هذا يدلّ على أنّ معرفة اللّه فطرية. و يؤكّده اضطرار الناس فى المضايق و المصائب إلى التوجّه و الفرار إلى إلههم و خالقهم «۲».

---

(۱)- من كلام له- عليه السّلام- و فيه جملة من صفات الربوبية و العلم الالهى. راجع: نهج البلاغة، الخطبة ۴۹ ص ۸۸.

(۲)- راجع: المطالب العالية، ج ۱ ص ۲۴۰، حيث انعقد الرازى الفصل الثانى من القسم الثانى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۱

و الحقّ أنّ معرفة وجود صانع العالم فطريّة بديهية، لكن معرفة وجود الواجب بالذات و معرفة صفاته الكمالية نظرية.

ثمّ إنّ للعقلاء فى اثبات واجب الوجود لذاته مسالك «۱»؛

الأوّل مسلك الحكماء

اشارة

القائلين بانّ علّة الحاجة هى الامكان، و هو الاستدلال من جهة الامكان و التغيّر.

و لمّا لم يكن مجرّد الامكان الذاتى للممكن من دون أن يصير موجودا كافيا فى الاثبات، فالالهيون منهم استدلّوا عليه بالنظر إلى الموجود من حيث هو، أو من حيث افراده، أو فرد منه؛

و بعضهم استدلّوا بالامكان الوقوعى- كما يأتى-.

و الطبيعيون منهم استدلّوا عليه بوجود خاصّ و طبيعته- أعنى: الحركة-؛

و بعض الحكماء استدلّوا عليه بالنظر إلى حال النفس الناطقة.

فللحكماء أربعة مناهج؛

المنهج الأوّل منهج الإلهيّين منهم

اشارة

و هو الاستدلال بالنظر إلى الوجود. و يمكن الاستدلال على هذا المنهج بوجوه

من الجزء الأوّل من هذا الكتاب لبيان الدلائل الاقناعية لاثبات واجب الوجود. و فى مفتتح الباب حكى هذا البرهان عن سيّدنا و مولانا أبى عبد اللّه الصادق- عليه و على آبائه و أولاده آلاف التحية و الثناء-.

(۱)- انظر: الأربعين فى أصول الدين- للرازى- ج ۱ ص ۱۰۳. تلخيص المحصّل ص ۲۴۲.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۶۲

بعضها يتوقّف على ابطال الدور و التسلسل، و بعضها لا يتوقّف على ابطالهما، أو يتوقّف على ابطال الدور فقط.

أمّا الأوّل فتقريره: إنّ الموجودات لو انحصرت فى الممكنات و لم يستند إلى واجب بالذات لزم الدور، أو التسلسل، أو وجود الممكن بنفسه من غير علّة، أو الانتهاء إلى الواجب. و وجه اللزوم و الحصر ظاهر. و بطلان اللوازم بأسرها سوى الأخير- الّذى هو المطلوب- قد تقدّم.

و مثل هذا الدليل الّذى يوجد فيه طبيعة الموجود أو افراده أو فرد منتشر منه و يستدلّ على الواجب بلزوم الدور أو التسلسل أو وجود الممكن بنفسه يمكن أن يقرّر بوجوه.

اوّلها: ما ذكر.

و ثانيها: لا ريب فى وجود ممكن، فنقول: يجب استناده إلى مؤثّر موجود- لبطلان وجود الممكن بدون علّة-، فإن كان واجبا ثبت المطلوب و الّا ننقل الكلام إليه. فامّا يلزم الدور أو التسلسل/ ۱۴MA / أو الانتهاء إلى الواجب بالذات «۱».

و ثالثها: انّ للموجود افرادا بالضرورة، فإن كان واحد منها واجب الوجود ثبت المطلوب، و إن لم يتحقّق فيها واجب الوجود و انحصرت فى الممكنات لزم أن يتحقّق فيها واجب الوجود. بيان اللزوم: انّه لو لم يوجد فيها واجب الوجود امّا أن تكون موجودة بعضها ببعض- امّا دائرة أو متسلسلة-، أو تكون موجودة لا بعلّة، و الكلّ باطل؛ فيجب أن يوجد فيها واجب الوجود بالذات.

و رابعها: أن يقال فى الشق الثانى: إن كان كلّ افراد الموجود/ ۱۴DA / ممكنا فلهذا الكلّ- لكونه ممكنا- مؤثّر موجود بالضرورة، فننقل الكلام إليه، فيجب الانتهاء إلى الواجب لاستحالة الدور و التسلسل و وجود الممكن بدون علّة.

و خامسـها: أن یقـال فیه: لـو لم یوجـد فی افراد الموجـود واجب الوجود و انحصـرت فی الممکنـات لزم الـدور أو التسـلسل أو وجود الممکن بدون علّهٔ- لانّه إمّا أن تکون فی

(۱)- راجع: تلخیص المحصّل ص ۲۴۵.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۳

بعضـها موجودهٔ ببعض وجـد ذلک البعض به فهو الدور، أو ببعض وجد بآخر و هو بآخر و هلمّ جرّا فهو التسـلسل-؛ أو تکون موجودهٔ بنفسها بأولویهٔ ذاتیهٔ أو بدونها، فهو الموجودیهٔ بدون علّهٔ «۱».

و سادسـها: انّه لاـ شکّ فی تحقّق طبیعـهٔ الموجود من حیث هی مع قطع النظر عن خصوصـیات الأفراد و ان لم ینفک تحقق الطبیعـهٔ و العلم بها عن تحقّق الافراد و العلم بها، فان کانت هـذه الطبیعـهٔ واجبـهٔ ثبت المطلوب، و إلّا لزم أحد المفاسد المذکورهٔ فی الشقّ الثانی من الأدلّهٔ المتقدّمهٔ.

و سابعهـا: إنّ الموجود إمّـا ثـابت و بالفعـل فی وجوده و صـفاته دائمـا أو لاـ بل متغیّر و بالقوهٔ و لو من بعض الوجوه «۲» و فی بعض الأحیـان؛ و الأـوّل هـو الـواجب، و الثـانی هـو الممکن. ثمّ إن وجـد الأـوّل فی افراد الموجـود ثبت المطلـوب و الّـا لزم أحـد المفاسـد المـذکورهٔ فی الشقّ الثـانی من الادلّـهٔ المتقدّمـهٔ، لأنّ کلّ متغیر و بالقوّهٔ لا بـدّ له من مغیّر و مخرج غیر ذاته یخرجه من قوّته إلی الفعل فیجب الانتهـاء إلی مغیّر غیر متغیر و مخرج یکون بالفعـل من جمیع الوجوه دائما لئلّا یخرج إلی مخرج آخر، دفعا للـدور و التسـلسل و لزوم الخروج من القوّهٔ بلا سبب.

و أمّا الثانی- أعنی- البراهین الّتی لا تتوقّف علی ابطال الدور و التسلسل أو لا یتوقف علی ابطال التسلسل- فکثیرهٔ.

منهـا: لو انحصـرت الموجودات فی الممکنـات و لم یتحقّق فیها واجب الوجود لـذاته لکان مجموعها معلولات مع عللها الّتی هی مثلها فی الامکان و المعلولیـهٔ، سواء وجـد کلّ واحـد بآخر علی سبیل الـدور و التسـلسل. و مثل هذا المجموع و ان کان عدم کلّ واحد من افراده مع بقـاء علّته محالاـ- لاسـتلزامه تخلف المعلول عن علّته-، لکن یجوز عـدم المجموع لأـنّه لا یمتنع عـدم المعلول مع عـدم علّته الممکنهٔ الغیر المستندهٔ إلی الواجب، و إن ذهبت سلسلهٔ المعلولات و العلل إلی غیر النهایهٔ؛ و لا ریب «۳» فی أنّ هذه الجملهٔ

(۱)- راجع: الأربعین فی أصول الدین- للرازی-، ج ۱، ص ۱۰۳.

(۲)- الاصل:- و صفاته ... الوجوه.

(۳)- الاصل:- و ان ذهبت ... لا ریب.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۴

بأسرها مرکّبـهٔ عن مثل هـذا المعلول و مثل هـذه العلّـهٔ و لا یوجد فیها غیرهما، فالعدم لا ینسدّ عن هذه الجملهٔ بنفسـها و لا بشـیء من آحادها- لکون جمیعها ممکنـهٔ محتاجـهٔ فی انسـداد اعـدامها إلی غیرها-، فکلّما دار الامر أو تسـلسل رجع إلی الاوّل. و إذا جاز عـدم هـذه الجملهٔ فلا یجوز وجودها، لأنّ الشـیء ما لم یجب لم یوجد- کما مر- و الممکن لا یجب له الوجود ما لم یمتنع علیه جمیع انحاء العدم، إذ لو وجب وجوده مع امکـان نحو ما من العـدم و یکون هـذا العـدم مساویا للوجود أو مرجوحا- لظهور شـناعهٔ راجحیته- لزم امکان المرجوح أو المساوی. و قـد تقـدّم بطلانهما. و إذا لم یجز وجود هذه الجملهٔ بنفسـها و لا بشـیء من آحادها مع کونها موجودهٔ وجب اسـتنادها إلی موجـود خـارج عنهـا، و الموجود الخـارج عن جمیع الممکنـات انّمـا هو الواجب بالـذات، و هو المطلوب، و هـذا البرهان لا یتوقّف علی ابطال الدور و التسـلسل، بل انّما یتوقّف علی ابطال وجود الممکن بنفسه بدون أولویهٔ الوجود أو معها، و بطلانه أوضح من کلّ واضح- کما تقدم-

و يمكن أن يقرّر هذا البرهان بوجه أخصر و أوضح؛ و هو: انّ الممكن لمّا كان بالنظر إلى ذاته غير موجود فلو انحصرت الموجودات فى الممكنات لكان جميعها كـذلك- اى: غير موجود بالنظر إلى ذواتها-، لان جميعها فى حكم ممكن واحـد فى جواز طريان العـدم عليها رأسا، و كلّما دار الامر أو تسلسل رجع إلى الاقلّ، فلا بدّ لها من موجد خارج يوجدها كما لممكن الواحد.

و منها: إنّ جميع الممكنات من حيث هو مجموع موجود واحـد- كما يأتى بيانه بعد ذلك-، فلو انحصـرت الموجودات فى الممكنات لكان مجموعها شـخصا واحدا لا بدّ له من علّة بالذات و على الاطلاق «۱» و يمتاز عمّا سـبقه من الوجه الأخصر بأخذ كون جميعها من حيث هو مجموع شـخصا واحـدا، و لا يلزم هـذا الأخـذ و الفرض فى الوجه الأخصـر السابق عليه، لأنّه لم يؤخـذ فيه الهيئـة الاجتماعيّة/ ۱۴MB / بل أخذ فيه كون جميع الآحاد فى حكم واحد لا كونها واحدا.

---

(۱)- راجع: الحكمة المتعالية ج ۶ ص ۳۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۵

و منها: ما أورده بعض الأذكياء، و هو يتوقّف على مقدّمتين واضحتين، إحداهما:

إنّ الممكن لا يكون إلّا معلولا/ ۱۴DB /- و قد تبيّن ذلك من بعض المقدّمات السالفة-،

و ثانيتهما: انّ حاجـة المعلول إلى العلّـة انّما هى لأجل انّه معلول فقط، و لا مدخلية فى باقى صـفاته و خصوصـيّاته من كونه هذا و هذا فى ذلك، و هى بديهية واضحة فى نفسها.

و بعـد تمهيـدهما نقول: لو انحصـرت الموجودات فى الممكنات لكانت بأسـرها معلولات بحكم المقدّمة الأولى، و إذ نقصـنا و حذفنا عنها جميع الصـفات و اللوازم و الخصوصـيات الّتى لا دخل لها فى كونها معلولات و موجودات من كونها هـذه و هذه و كذا و كذا و بالجملـة أسـقطنا فى الملاحظة العقلية كلّما هو لا دخل له فى احتياجها إلى العلة و كونها معلولات و موجودات تبقى منها جميعا طبيعة الموجودة، و المعلول بمـا هو موجود معلول فقـط، فيلزم أن يكون المعلول بما هو معلول موجودا من غير علّـة، لأنّ كلّما كان فى هـذه الجملة كان معلولا و نقصنا عنه جميع الخصوصيات الّتى لم تكن لها مدخلية فى كونه معلولا «۱» و فى احتياجه إلى علّة و أخذناه حتّى يحصل لنا موجود واحد هو معلول و لم يبق فى هذه الجملة موجود آخر لا يكون معلولا فقط حتّى يجوز أن يكون علّة؛ و ليس خارج هـذه الجملـة أيضا موجود ممكن يجوز أن يكون علّـة لهـا- لأنّ المفروض دخول كلّ الممكنات فيهـا-، فيتحقّق لزوم كون المعلول بما هو معلول موجودا من غير علّـة، و هو باطـل بحكم المقدّمـة الثانيـة. لانّه إذا احتاج المعلول إلى العلّـة فى مجرّد كونه معلولا دون ساير الخصوصـيات فكيف يتحقّق مجرّد المعلول من حيث هو معلول من دون شـىء آخر، و لا- يتحقّق احتيـاجه إلى العلـة، فيجب أن يوجد خارج هذه الجملة موجود واجب لذاته حتّى تستند المعلولات إليه.

و منهـا: انّه لـو انحصـرت الموجودات فى الممكنـات لزم الـدور، إذ تحقّق مجموع الموجودات من حيث هو مجموع يتوقّف على هـذا التقدير على ايجاد ما، لأنّ وجود الممكنات انّما يتحقّق بالايجاد لكونها فى حكم ممكن واحد فى الاحتياج إلى مؤثّر

---

(۱)- الاصل:- معلولا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۶

موجود، و تحقّق ايجاد ما يتوقّف أيضا على تحقّق هذه الموجودات، لانّ الغرض عدم موجود خارج عنها حتّى يكون موجدا لها.

و قال المحقّق الخفرى فى بيان لزوم الدور: لانّ تحقّق موجود ما يتوقّف على هذا التقدير على تحقّق ايجاد ما و بالعكس.

و لا- يخفى انّه لو اراد من «موجود ما» مجموع الموجودات من حيث هو مجموع ليرجع إلى ما ذكرناه، و لو أراد ما هو الظاهر منه فقال الفاضـل السـمّاكى: فاللازم منه لزوم التسـلسل لا الـدور، إذ على تقـدير عـدم تحقّق الواجب يكون تحقّق موجود ما متوقّفا على ايجاد

سابق عليه– أي: على وجود علّته–، و يكون تحقّق ذلك الايجاد متوقّفا على تحقّق موجود آخر لا على ذلك الموجود المتوقّف على ذلك الايجاد، فيلزم التسلسل، لا الدور.

و قال سيّد الحكماء فى تصحيح لزوم الدور لا التسلسل و الجواب عن ايراد السمّاكى «۱»: انّ طبيعة الايجاد متأخّرة عن طبيعة الوجود تاخّرا ذاتيا، لأنّها طبيعة ناعتية يستحيل قيامها بذاتها، فهى انّما يكون وصفا لشيء و الوصف الايجابى سواء كان فى الموجبة المحصّلة أو الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول متأخّر عن وجود الموضوع، فيقتضى محلّا موجودا يقوم به– لأنّ ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت الموصوف فى نفسه– فطبيعة الوجود متقدّمة على طبيعة الايجاد. و على تقدير عدم وجود الواجب اتصاف طبيعة الممكن بطبيعة الوجود لا يكون إلّا بعد تعلّق الايجاد بها و قيامه بها، فهى يحتاج إلى طبيعة الايجاد و تتأخّر عنها، فالدور لازم بين الطبيعتين. بخلاف ما لو كان الواجب موجودا، فانّ طبيعة الوجود حينئذ لا يتوقّف على طبيعة الايجاد لقيام فرد من الوجود بذاته من دون افتقاره إلى طبيعة الايجاد، و هو الوجود الواجب.

ثمّ قال: لا يقال: على ما ذكرتم يلزم توقّف طبيعة الوجود أيضا على نفسها، لأنّ اتصاف شيء بها يتوقّف على وجود ذلك الشيء بعين ما ذكر؛

لأنّا نقول: لا يتمّ ذلك فى طبيعة الوجود مطلقا، لانّها ليست طبيعة ناعتية حتّى

---

(۱)– الاصل:– و الجواب عن ايراد السمّاكى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۷

يلزم كونها وصفا للماهية، بل قد تكون طبيعة الوجود قائمة بنفس ذاتها– كما فى طبيعة واجب الوجود–. و ان أورد فى طبيعة المطلق العامّ البديهى فنختار أنّها متأخّرة عن طبيعة الوجود الخاصّ الواجبى القائم بنفس ذاته؛ انتهى.

و أورد العارف الشيرازى على الجواب المذكور: بأنّ الدور فى الطبيعة– أي: توقّف الطبيعة على نفسها– غير محال، لجواز كون طبيعة ما باعتبار حصولها فى ضمن فرد/ ۱۵AM / متقدّمة على نفسها باعتبار حصولها فى ضمن فرد آخر– كما فى طبيعة الافراد المتوالدة–. و ذلك لانّ مفسدة الدور هو تقدّم الشيء على نفسه– أي: اجتماع النقيضين–،/ ۱۵DA / و الوحدة المعتبرة فى التناقض هى الوحدة الشخصية لا النوعية، فالشخص الواحد لا يجوز أن يكون متقدّما و متأخّرا معا. و امّا النوع الواحد فلا يستحيل ذلك فيه اصلا– كما لا يخفى–. و الحاصل انّ احكام الوحدة العددية قد لا يثبت للوحدة النوعية الابهامية و لذا اتصاف ماهية الانسان مثلا بالعلم و الجهل لا يقتضى ثبوت التناقض لعدم كون الموضوع واحدا بالوحدة العددية، بخلاف اتصاف زيد بهما، فانّه يقتضى ثبوت التناقض، لكونه ذاتا شخصيا.

و أجاب عنه الفاضل اللاهيجى: بانّ كون الطبيعة فى ضمن فرد متقدّمة على نفسها فى ضمن فرد آخر انّما يصحّ فى الإعداد لا فى الايجاد، فانّ الطبيعة يجوز أن تكون فى ضمن فرد معدّة لحصولها فى ضمن فرد آخر، و لا يجوز كونها فى ضمن فرد موجدة نفسها فى ضمن فرد آخر، فانّ ايجاد الطبيعة «۱» هو جعلها واقعة فى متن الاعيان. فاذا وقعت هى فى نفس الأمر و «۲» الواقع لا يجوز أن يجعل نفسها واقعة موقعها مرّة أخرى فيها.

و بعبارة أخرى: لا يجوز أن يكون وقوعها فى نفس الأعيان متقدّما على وقوعها فى نفس الأعيان، لكن يجوز حينئذ– أي: إذا وقعت فى نفس الواقع فى ضمن فرد– أن يصير معدّة لحصول نفسها فى ضمن فرد آخر، إذ معنى كونها فى ضمن فرد انّها محفوفة

---

(۱)– فى النسختين: الطبقة، بدلا من: الطبيعة.

(۲)– الاصل:– الأمر و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۸

بعوارض مشخّصة معيّنة، و يجوز أن يكون هى فى ضمن تلك العوارض المشخّصة معدّة- لكونها محفوفة بعوارض مشخّصة أخرى-، و لا امتناع فى ذلك اصلا.

و الحاصل: إنّ الطبيعة النوعية يجوز أن تكون متقدّمة و متأخّرة بحسب الزمان، و لا يجوز أن تكون متقدّمة و متأخّرة بحسب الذات، فانّ الوحدة النوعية وحدة ابهامية بحسب الحصول فى ضمن افرادها الواقعة كلّ منها فى جزء من أجزاء الزمان، و ليست ابهامية بحسب وقوعها فى نفس الدهر؛ بل هى وحدة ابهامية زمانية و وحدة شخصية دهرية، فكيف يجوز كونها بحسب وقوعها فى نفس الأمر متقدمة و متأخّرة؟!؛ انتهى.

اقول: إن شئت تحقيق الحقّ فى هذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام!. و لا بدّ أوّلا من تحرير مذهب الحكماء و المتكلّمين فى الوجود ثمّ تلخيص مطلب هؤلاء الفضلاء من الموردين و المجيبين، ثمّ الاشارة إلى ما هو الحقّ.

فنقول: مذهب الحكماء فى الوجود- كما حرّره بعض الاذكياء «۱»-: انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات الخاصّة، و الوجودات الخاصّة حقائق مختلفة متكثّرة بأنفسها لا بمجرّد عارض الاضافة- ليكون متماثلة متّفقة الحقائق، و لا بالفصول- ليكون الوجود المطلق جنسا لها-، بل هو عارض لازم لها كنور الشمس و نور السراج، فانّهما مختلفان بالحقيقة و اللوازم مشتركان فى عارض النور؛ و كذا بياض الثلج و العاج، بل كالكمّ و الكيف المشتركين فى العرضية، بل الجوهر و العرض المشتركين فى الامكان و الوجود. إلّا انّه لمّا لم يكن لكلّ وجود اسم خاصّ- كما فى أقسام الممكن و اقسام العرض- توهّم انّ تكثّر الموجودات و كونها حصّة حصّة انّما هو بمجرّد الاضافة إلى الماهيّات المعروضة بها- كبياض هذا الثلج و ذاك و نور هذا السراج و ذاك-، و ليس كذلك، بل هى حقائق متخالفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض لها الخارج عنها و اذا اعتبر تكثّر ذلك المفهوم و صيرورته حصّة حصّة باضافته إلى المهيات فهذه الحصص أيضا خارجة عن تلك الوجودات المتخالفة الحقائق؛ فهناك أمور ثلاثة:

---

(۱)- راجع: الدرّة الفاخرة ص ۲، تجد العبارة حرفيا فيه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۶۹

(۱): مفهوم الوجود، و (۲): حصصه المتعينة باضافته إلى الماهيّات، و (۳):

الوجودات الخاصّة المتخالفة الحقائق. فمفهوم الوجود ذاتىّ داخل فى حصصه و هما- أىّ المفهوم و حصّيته- خارجان عن الوجودات الخاصّة؛ و الوجود الخاصّ عين الذات فى الواجب- تعالى- و زائد خارج فيما سواه.

و مذهب المتكلّمين: انّ للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الأشياء و ذلك المفهوم الواحد يتكثّر و يصير حصّة حصّة باضافته إلى الأشياء- كبياض هذا الثلج و ذاك-، و وجودات الأشياء هى هذه الحصص. و هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الأشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محقّقيهم، و ذهنا و خارجا عند آخرين.

و إذ عرفت ذلك فاعلم: انّ حاصل إيراد السمّاكى انّ توقّف موجود ما على ايجاد ما و بالعكس لا يستلزم الدور، بل التسلسل؛ لانّه على تقدير عدم الواجب/ ۱۵DB / يتوقّف/ ۱۵MB / موجود ما على ايجاد سابق عليه- أى: ايجاد صادر عن علّته-، و هذا الايجاد يتوقّف على موجود ما هو هذه العلّة لا على الموجود الاوّل. و وجود هذه العلّة يتوقّف على ايجاد صادر من علّة سابقة عليها، و هكذا؛ فلا يلزم دور.

و حاصل جواب السيّد: انّ مراد الخفرى أنّ طبيعة الايجاد متوقّفة على طبيعة الوجود، و على تقدير عدم الواجب يتحقّق العكس أيضا، فيلزم الدور بين الطبيعتين و ان توقّف كلّ فرد على فرد آخر إلى غير النهاية.

و حاصل ايراد العارف الشيرازى على هذا الجواب: انّ فساد الدور بين الطبيعتين هو لزوم توقّف كلّ واحدة من الطبيعتين على نفسها، و

هـذا ليس بمحال- لجواز أن تكون طبيعة ما باعتبار حصولها فى ضـمن فرد آخر-، فطبيعة الايجاد المتحقّقة فى ضـمن افراد الممكنات متقدّمة على طبيعة الوجود المتحقّقة فى ضمنها باعتبار و متأخّرة عنها باعتبار، و لا مانع منه.

و حاصل جواب الفاضل اللاهيجى عن هذا الايراد: انّ تقدّم الطبيعة باعتبار حصولها فى ضـمن فرد على نفسـها باعتبار حصولها فى فرد آخر انّما يصحّ فى الإعداد

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۰

بان يكون فى ضـمن فرد معدّة لحصولها فى ضـمن فرد آخر، لا فى الايجاد بان يكون حصولها فى ضمن فرد موجدة لنفسها فى ضمن فرد آخر، و فيما نحن فيه يلزم التوقّف فى الايجاد لأنّ توقّف طبيعة الوجود فى ضـمن فرد على نفسها من حيث أنّها فى ضمن فرد آخر انّما يكون من حيث افتقارها فى حصولها فى ضمن أحد الفردين إلى نفسها من حيث أنّها حاصلة فى ضمن الفرد الآخر، و هذا محال.

و إذ تقرّر ذلك فاعلم: انّ المراد من «طبيعة الايجاد» هنا الإيجاد الاضافى، و هو أمر اعتبارى؛ و ليس المراد به الايجاد الحقيقى- أعنى: حقيقـة الذات-، و هو ظاهر. و المراد «بطبيعة الوجود» هو الوجود المطلق العامّ المشترك بين جميع الأشـياء، لأنّ المراد بالطبيعة ما كان مشتركا بين جميع الافراد متحقّقا فيها؛ و قـد عرفت فى تحرير مـذاهب الحكماء و المتكلّمين «۱» أنّ المشترك بين الوجودات الخاصّة أو مهيـات الاشـياء ليس إلّا الوجـود المطلـق، و ليس بين الوجـودات الخاصّـة عنـد الحكيم و بين مهيـات الأشـياء عنـد المتكلّم وجود مشترك آخر غير الوجود المطلق، و هو واضح.

و حينئذ نقول: إن كان مراد السيّد- رحمه اللّه- انّ كلا من الطبيعتين موجود فى الخارج و يلزم الدور بينهما، ففيه: انّ الوجود المطلق و الايجاد الاضافى ليسا بموجودين فى الخارج، بل هما اعتباريان منتزعان، فلا يوجد أفرادهما فى الخارج فضلا عن طبيعتهما، و لو سـلّم كونهمـا محصّـلين- كالانسانيـة- فلا نسـلّم وجود طبيعتهمـا فى الخارج بوجود على حـدة سوى وجود أفرادهما، إذ محلّ الخلاف فى وجود الكلّى الطبيعىّ- كمـا حرّره المحقّقون- انّ الطبيعـة هـل هى موجودة فى الخـارج بوجود افرادهـا حتّى تكون الطبيعـة موجودة و الفرد موجودا آخر و وجودهما واحد، أو هى غير موجودة فى الخارج اصـلا، بل الموجود فيه أفرادها فقط و هى موجودة فى الذهن لا غير، فعلى هـذا لو كـانت الطبيعـة موجودة يكون وجودهـا بوجود افرادهـا، فهى حينئـذ موجودة بوجود كـلّ فرد، فيكون لهـا وجودات متعدّدة بحسب تعدّد الأفراد، و ما هذا شأنه لا يمتنع أن يتوقّف باعتبار أحد وجوداته على نفسه باعتبار وجود آخر، و حينئذ

---

(۱)- فى الاصل: المتألّهين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۱

يلزم التسلسل و يتوقّف تماميةْ الاستدلال على ابطاله، و لا يلزم الدور.

و ما ذكره الفاضل اللاهيجى- رحمه اللّه- من عـدم جواز توقف الطبيعة باعتبار وجودها فى ضـمن فرد على نفسـها باعتبار وجودها فى ضمن فرد آخر فى الايجاد، مدفوع بأنّ عدم جواز كون الطبيعة بأحد الاعتبارين علّة موجدة لنفسها بالاعتبار الآخر مسلّم، إلّا انّه لا يلزم ذلك فيما نحن فيه على تقـدير عـدم الواجب، لانّ العلّة «۱» ليست إلّا الفرد الّذى هو ماهيـة مع الوجود الخاصّ و الوجود المطلق أمر عرضـى تابع منتزع منه، فانّ الوجود الواجبى الّذى هو علّـة الأشـياء ليس ما ينتزع منه من الوجود المطلق، بل وجوده الخاصّ الّذى هو عين حقيقته. و إن كـان مراده انّ كلّا من الطبيعتين غير موجودة فى الخـارج بـل همـا اعتباريـان و لكن الـدور متحقّق بينهمـا و الـدور محـال- سواء كـان بين موجودين فى الخـارج أو بين اعتبـاريين منتزعين-، فلا يحتاج فى الاسـتدلال إلى التمسّك بوجود الطبيعـة فى الخـارج، بـل يتمّ على تقـدير أخـذ الطبيعـة مطلقا، أو طبيعـة الايجاد- أى: المفهوم المشترك سواء كان موجودا فى الخارج أو مفهوما انتزاعيا اعتباريا محضا- لها تقـدّم على طبيعـة الوجود كذلك، فلطبيعة الايجاد حصول/ ۱۶DA / فى مرتبـة من مراتب نفس الأمر ليس فيها حصول لطبيعةْ/ ۱۶MA / الوجود، و كـذا طبيعة الوجود- أى: المفهوم المشترك سواء كان موجودا فى الخارج أو مفهوما انتزاعيا

اعتباریا محضا- لها تقدّم علی طبیعهٔ الایجاد کذلک، فیلزم الدور و هو باطل مطلقا.

ففیه: انّ الدور بین الاعتباریین و إن کان باطلا أیضا إلّا أنّه لا یمکن الاستدلال به هنا، لأنّه لو اخذت الطبیعهٔ غیر موجودهٔ فی الخارج فلا ریب فی أنّه لا یتصوّر حصولها فی مرتبهٔ من مراتب نفس الأمر منفکّهٔ عن ثبوتها لأفرادها، فیکون لها حصولات متعدّدهٔ فی نفس الأمر بحسب تعدّد الافراد، و ما هذا شأنه یمکن توقّفه باعتبار أحد وجوداته علی نفسه باعتبار وجود آخر؛ و اندفاع جواب الفاضل اللاهیجی هنا أظهر.

---

(۱)- فی الاصل: ... مدفوع بان عدم الجواز لو سلّم انّما هو إذا کانت الطبیعهٔ بأحد الاعتبارین علّهٔ موجدهٔ لنفسها بالاعتبار الاخر العلّهٔ.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۲

فظهر ممّا ذکرنا أنّ فی صورهٔ الاستدلال علی الواجب یتوقّف کل من الایجاد و الموجود علی الآخر، و إن لم یوجد فیه مجموع الموجودات لم یتم بدون ابطال التسلسل سواء اخذ توقّف کلّ فرد علی آخر إلی غیر النهایهٔ أو اخذ طبیعتهما؛ فایراد السماکی وارد.

و یمکن أن یقال: لو أخذ التوقّف علی آخر «۱» یمکن اتمام الاستدلال بلزوم الدور من دون توقّف علی ابطال التسلسل. بیانه- کما افاده بعض الأفاضل-: انّه إذا لم یکن فی الوجود واجب بالذات و ذهبت السلسلهٔ إلی غیر النهایهٔ فتحصل سلسلتان، إحداهما: سلسلهٔ الوجودات، و ثانیهما: سلسلهٔ الایجادات، قلنا ملاحظهٔ الایجادات الغیر المتناهیهٔ بعنوان الاجمال بحیث لا یشذّ عنها شیء من الإیجادات؛ و نقول: هذه السلسلهٔ بأسرها لها تأخّر عن سلسلهٔ الموجودات بناء علی أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد، فلا ایجاد فی تلک السلسلهٔ ما لم یکن لها تأخّر، فلو کانت لسلسلهٔ الوجودات بحیث لا یشذّ عنها شیء تأخّر أیضا لزم الدور، فیجب أن یکون فی سلسلهٔ الوجودات وجود لا یتأخّر عن الایجاد، و هو الواجب، فثبت المطلوب؛ انتهی.

و الحقّ انّ هذا الاستدلال تمام و إن وقع فیه التمسّک بمجموع الوجودات أیضا.

و ما أورده علیه بعض الفضلاء بأنّ الواقع توقّف واحد واحد من آحاد احدی السلسلتین الغیر المتناهیتین علی واحد واحد من آحاد الأخری و تأخّره عنها علی التوزیع، فلا نسلّم انّه یستلزم ذلک تلک التوقّفات و التأخّرات الموزّعهٔ علی أجزاء السلسلهٔ الغیر المتناهیهٔ توقّف تلک السلسلهٔ علی ما یتوقّف علیه و تأخّرها بأسرها عنه حتّی یلزم الدور؛ مدفوع بأنّ الضرورهٔ العقلیهٔ حاکمهٔ بانّه إذا کان لکلّ واحد واحد من الایجادات تأخّر عن کلّ واحد واحد من الوجودات یصدق فی الواقع انّ لمجموع هذه الایجادات تأخّر، فانّ توقّف آحاد علی آحاد أخری لا یختلف بتوزّعها أو تشابکها مع غیرها أو توالیها، فما یثبت لها من التوقّف و التأخّر لا یتخلّف عنها علی أحد التقدیرین؛ ألا تری انّک لو فرضت توالی کلّ من الایجادات و الوجودات بأن یخرج آحاد واحد منها من بین آحاد الأخری حصلت سلسلتان محقّقان متوالیتا الآحاد؟!.

---

(۱)- الاصل:- إلی غیر النهایهٔ ... علی آخر.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۳

فلو کان واحد واحد من آحاد إحداهما متوقّفا علی واحد واحد من آحاد الاخری لکان مجموع آحاد کلّ منهما متوقّفا علی مجموع آحاد الأخری.

و منها: انّ مجموع الممکنات من حیث هو مجموع له مبدأ، کما مرّ من أنّ مجموع الممکنات الصرفهٔ- سواء کانت متناهیهٔ أو غیر متناهیهٔ- فی حکم ممکن واحد فی امکان طریان العدم علیها، و مجموع الموجودات من حیث هو لیس له مبدأ بالذات- أی: مبدأ خارج یکون مبدأ لجمیعها-، اذ لا خارج عن جمیع الموجودات.

و أیضا: لو کان للمجموع من حیث هو مجموع مبدأ لزم تقدّم الشیء علی نفسه، لانّه لو کان للمجموع من حیث هو مجموع مبدأ

فـذلك المبـدأ من حيث كونه موجودا يكون داخلاـ فى المجموع، فلا يمكن تقـدّمه عليه و من حيث انّه مبـدأ له يكون متقـدّما عليه، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه من هذه الجهة أيضا.

و ما قيل: من إنّ علّية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضى علّيته لنفسه اصلا، و من أنّ علّة المجموع لا يلزم أن يكـون علّـة لكـلّ جزء منه، كلامـ سـطحى خـال عن التـدبّر. و إذا ثبت أنّ مجمـوع الموجـودات من حيث هو مجموع ليس له مبـدأ و مجمـوع الممكنـات من حيث هو مجموع له مبـدأ، فيجب أن يكون فى جملـة الوجودات موجود يكون واجبـا لـذاته، ليكون مصـحّحا للفرق، و هو المطلوب.

ثمّ قرّر هـذا البرهان بوجه آخر اخـذ فيه بـدل «مجموع الموجودات»: «طبيعـة الموجود»، و بـدل «مجموع الممكنات»: «طبيعة الممكن». فقيل: طبيعة الممكن بما هى لها مبدأ، و طبيعة الموجود بما هى موجودة ليس له مبدأ و الّا لزم تقدّم الشـىء على نفسه، لانّ/ ۱۶MB / ذلك المبـدأ/ ۱۶DB / موجـود لاـ محالـة فتكون طبيعـة الوجود متحقّقـة فى ضـمنه، فيلزم كون طبيعـة الموجود علّـة لطبيعـة الموجود متقدّمة عليها بالذات؛ و هو باطل.

و فيه: ما تقـدّم سابقا من أنّ المراد بطبيعة الوجود يجب أن يكون الموجود العامّ و تحقّقه فى ضـمن فرد يتوقّف على تحقّقه فى ضـمن فرد آخر و هلمّ جرّا. فاللازم منه التسلسل لا الدور.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۴

فـان قيـل: المتحقق فى ضـمن الفردين شـىء واحـد، فيلزم أن يكون باعتبـار وجوده فى ضـمن أحـد الفردين متوقّفـا على نفسه باعتبار وجوده فى ضمن الفرد الآخر، فيلزم الدور؛

قلنا: لا ضير فيه- كما تقدّم مفصّلا-.

و بعضهم أخذ فيه بدل «طبيعة الموجود»: «الموجود المطلق»، و بعضهم أخذ «الموجود بما هو موجود».

قال بعض الأفاضل: هذا البرهان مسـتفاد من كلام الشـيخ فى «إلهيات الشفاء»، و بيانه بعبارة أخرى: انّ الموجود بما هو موجود مع قطع النظر عن خصوصـيته سوى الوجود لاـ يحتـاج فى تحقّقه فى الخـارج إلى موجب أوجب تحقّقه، و إلّـا لاحتـاج جميع الموجودات إليه ضرورة، فاحتاج هذا الموجب أيضا إلى نفسه لدخوله فى جميع الموجودات و ذلك تقدّم الشخص على نفسه. فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبـة التحقّق ممتنعـة العـدم لا لعلّة، و لو لـم يكن فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا- لجواز طريان العدم على جميع الممكنات الصرفة-، فينعدم الطبيعة بانعدام الكلّ، هذا خلف.

ثم قال: و أنت تعلم انّ المراد بالوجود المشـتقّ منه الموجود هاهنا ليس الوجود العامّ البـديهى الاعتبارى الانتزاعى الّذى ليس له تحقّق فى الخـارج أصـلا، بـل هو من المعقولات الثانيـة بالمعنى الأعمّ و هو زائـد على جميع الموجودات معلّل بها فى الـذهن، بل المراد هو الوجود الحقيقىّ الّذى هو منشأ الآثار و محقّق الحقائق، و هو الموجود بالحقيقة و معلوم بوجه ما؛ انتهى.

و عبارة الشيخ الّذى أشار إليه هو هذا: «ثمّ المبدأ ليس مبدأ للموجود كلّه، و لو كان مبدأ للموجود كلّه لكان مبدأ لنفسه، بل الموجود كلّه لا مبدأ له، انّما المبدأ مبدأ للموجود المعلول، فالمبدأ هو مبدأ لبعض الموجود «۱»»؛ انتهى.

و أقول: إن كان مراده بالوجود الحقيقىّ الّذى حمل الموجود عليه هو ما يشمل

---

(۱)- راجع: الشفا/ الالهيات ج ۱ ص ۱۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۵

جميع الوجودات الخاصّة، ففيه: انّ ما يشمل جميع الوجودات الخاصّة و يشترك بينها ليس إلّا الوجود العامّ الاعتبارى، و إن كان مراده به مجموع الوجودات الخاصـة من حيث المجموع فيرجع إلى مـا ذكرنـاه أوّلاـ من أخـذ مجموع الموجودات، و هو لا يلائم كلام هـذا

القائل كما لا يخفى على من راجع إليه. و ان كان مراده به الوجود الصرف الّذى هو حقيقة الواجب، ففيه: انّ التعبير عنه بطبيعة الوجود غير ملائم، نعم! التعبير عنه بالوجود المطلق أو الموجود بما هو موجود و إن لم يكن به بأس إلّا أنّ ما ذكره فى استدلاله المنقول عنه لا يلائمه، بل يخالفه!، و على تقدير هذا الحمل لا يكاد يتمّ استدلاله و لا ينطبق عليه، لأنّ الوجود الحقيقى الّذى هو الواجب أمر واحد شخصى، و ليس طبيعة كلية يكون له افراد متحقّقة فى الممكنات؛ و ما ذكره هذا الفاضل فى الاستدلال لا ينطبق إلّا على فرض أن يكون الوجود طبيعة كلية يكون له افراد متحقّقة فى الممكنات- كما لا يخفى- «۱». نعم! يمكن الاستدلال على اثبات الواجب بأخذ الوجود الحقيقى الصرف بأن يقال «۲»: يجب أن يتحقق فى جملة الموجودات موجود هو صرف الوجود و محضه بسيط من جميع الجهات، و إلّا لم يتحقّق موجود اصلا، لأنّ كلّ موجود وجوده زائد على ذاته يفتقر فى اتصافه بالوجود إلى علّة تنتهى إلى ما هو صرف الوجود- دفعا للدور و التسلسل-، و صرف الوجود و حقيقته هو القائم بنفسه الواجب لذاته موجد الكلّ و قيومه، لانّ افتقاره إلى ما هو وجوده زائد على ذاته بديهى الفساد، و إلى ما هو مثله فى كونه صرف الوجود يخرجهما معا عن الصرفية و يحوجهما إلى علّة أخرى و إلى نفسه يوجب كون الشىء علّة لنفسه.

و أنت تعلم انّ الدليل هنا أيضا طبيعة الموجود أو افراده، و المدلول هو صرف الوجود، فيلزم منه سوى ثبوت الواجب لنفسه لذاته اثبات بعض صفاته الكماليّة و تقدّسه عن سمات النقصان- كبساطته و تجرّده و عينية صفاته و عدم كونه جسما و جسمانيا و غير ذلك من الصفات اللازمة لصرف الوجود-. نعم! يمكن الاستدلال بالوجود الحقيقىّ على ما أورده بعض المحقّقين، و اعتقد أنّ الوجود الحقيقىّ معنى واحد،

---

(۱)- الاصل:- كما لا يخفى.

(۲)- الاصل:- بأن يقال.

و أنّ تحقّق جميع الموجودات انّما هو باعتباره، و ادّعى بداهته و قال: انّه اظهر من الشمس عندى. فيقال حينئذ: انّ ذلك الموجود لا مبدأ له، إذ لو كان له مبدأ لكان مبدئه/ ۱۷MA / موجودا البتة، فيكون إمّا عين هذا الوجود- فيلزم تقدّم الشىء على نفسه-، أو يكون هو موجودا باعتباره- فيلزم الدور، و بذلك يثبت وجود الواجب/ ۱۷DA / لذاته. لأنّ الوجود الحقيقىّ الّذى لا مبدأ له- و يقال له الوجود المطلق أيضا- إن هو إلّا الواجب بالذات.

و أنت تعلم إنّ هذا الاستدلال لا يلائم طريقة أهل البحث و النظر؛ فتأمّل!.

ثمّ هذا الطريق الّتى يلاحظ فيها الموجود المطلق أو الموجود من حيث هو موجود أو الوجود الحقيقىّ حقيق بأن يكون طريقة الصدّيقين و الشهداء-: الّذين يستشهدون بالحقّ لا عليه-. لانّ المراد بهم هم الالهيون الّذين قصّروا أنظارهم على نفس الوجود و توجّهوا بشراشرهم إلى ذات الحقّ- تعالى- و أعرضوا عمّا سواه من الموجودات، و لا يلتفتون فى مشاهداتهم إلّا إلى الوجود المطلق و الإنّية الصرفة الحقّة، و لا يرون فى الوجود الحقيقىّ إلّا الوجود القائم بذاته، و لا فى الأنوار إلّا النور الغنىّ الثابت بنفسه، و هو اللّه نور السماوات و الأرض. و غيره من الموجودات و الأنوار لمعات نازلة من نور ذاته و رشحات صادرة من شئوناته و تجلّياته، فاللائق بامثالهم أن لا يتعدّوا فى استدلالهم إلى غير حقيقة الوجود و الموجود، و لا يلتفتوا فيه إلى الأغيار من المهيات و الأفراد، و لا يستشهدوا على الحقّ- عزّ و جلّ- إلّا به.

فان قيل: الاستشهاد بالوجود الحقيقىّ- كما نقلته عن بعض المحقّقين- مسلّم، فانّه استشهاد بالحقّ على الحقّ. و أمّا الاستشهاد بالوجود و الموجود سواء أخذا من حيث الإطلاق أو الطبيعة استشهاد بغير الحقّ عليه، لانّ الموجود أو الوجود من حيث هو ليس عين ذاته الأقدس؛

قلت: لمّا كان الوجود أو الموجود من حيث هو منتزعا عن حاقّ ذاته و وجها من وجوهه و هو- جلّ و عزّ- فرد منه، فلا- يكون الاستشهاد به عليه استشهادا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۷

عليه «۱» بغيره، فكأنّه يكون به؛ بخلاف الطرق الأخرى، فانّه استدلّ فيها بالموجودات الممكنة و أحوالها، ففيها استشهاد بغيره- تعالى- عليه.

و قيل: لأنّ الوجود و الموجود عين بالنسبة إلى الواجب و زائد بالنسبة إلى الممكن، فلم يستدلّ بغيره- تعالى- عليه.

و هو كما ترى!؛ فانّ الوجود أو الموجود الّذى يستدلّ به على الواجب ليس عينه- تعالى، كما لا يخفى!-.

قال بعض أهل التحقيق فى سبب كون هذا الاستدلال من طريقة الصديقين: انّه نظر فى الوجود المطلق و الوجود المطلق المعرّى عن جميع القيود، و هم جعلوه عين ذاته- تعالى- و الموجود المطلق الّذى نظرنا فيه و إن لم يكن معرّى عن القيود بل هو لا بشرط القيود و فرق ما بينهما، إلّا انه من ذاته- تعالى- بذاته، فهو وجه من وجوهه إلى حقيقته، فكأنّما استشهد بانّه عليه، إذ وجه الشىء هو الشىء بوجه. و به يندفع ما قيل، و يتقوّى ما قلناه.

و منها: انّ مجموع الممكنات من حيث هو مجموع يجوز أن يصير شيئا محضا- لما مرّ من انّ جميعها فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم عليها رأسا-. و مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا، امّا لأنّه لو جاز عدمه راسا للزم فى صيرورته موجودا من سبب موجود يوجده فيلزم أن يكون موجودا قبل كونه موجودا، و هو الدور، فيجب وجود الواجب لذاته حتّى يمكن وجود غيره منه.

و ما أورد عليه: بانّه إن اريد انّ مجموع الموجودات لا يجوز أن يكون معدوما مطلقا- أى: سواء جاز خروجه بعده إلى الوجود أم لا-، فممنوع.

قوله: «و إلّا لزم فى خروجه إلى الوجود الدور»؛

قلت: لعلّه جاز عدم جميع الموجودات رأسا، لكن حينئذ لا يجوز خروجه إلى الوجود حتّى يلزم الدور. و إن اراد بانّه لا يجوز عدمها رأسا مع خروجها إلى الوجود، فممنوع؛ لكن نقول: انّ الممكنات أيضا تكون كذلك- أى: يمتنع عدمها راسا مع

---

(۱)- الاصل:- عليه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۷۸

خروجها إلى الوجود-، و كون جميعها فى حكم واحد فى طريان العدم لا يثبت إلّا جواز عدمها راسا فى الجملة لا مع خروجها إلى الوجود انتهى؛ مردود باختيار الشقّ الأخير و منع عدم امتناع «۱» الممكنات رأسا مع خروجها إلى الوجود، لان امتناع عدم الممكنات رأسا مع خروجها إلى الوجود إمّا أن يكون لذاتها- فيلزم انقلاب الحقيقة من الامكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى-؛ و امّا أن يكون بسبب الجاعل الخارج- فيثبت الواجب لذاته-. و بالجملة امتناع عدمها مع خروجها/ ۱۷MB / إلى الوجود ليس لذاتها، بل بملاحظة الخارج و هو الواجب لذاته. و لأنّ الشىء باعتبار الوجود لا ينفكّ عن الوجوب السابق و الوجوب اللاحق، فكل موجود يتوقّف على الوجوبين. أمّا توقفه على الوجوب السابق فلأنّه عبارة عن ارتفاع جميع انحاء العدم قبل الوجود، و معلوم بالضرورة انّه ما لم ينسدّ جميع انحاء العدم عن الشىء قبل وجوده لم يمكن أن يصير موجودا، و أمّا توقّفه على الوجوب اللاحق فلأنّه عبارة عن الظهور بشرط المحمول/ ۱۷DB /- اى: ارتفاع جميع انحاء العدم عن الشىء وقت الوجود-، و البديهة قاضية بأنّه ما لم يرتفع جميع انحاء العدم عن الشىء وقت وجوده لم يوجد، و إذا توقّف الوجود على الوجوبين فالوجوبان ثابتان للموجودات. و إذا ثبت الوجوب امتنع عدمها، و لا يمكن أن يصير لا شيئا محضا. و امتناع عدمها رأسا يتوقّف على وجود واجب بذاته، لأنّ الموجودات لو انحصرت فى الممكنات و

استند بعضها إلى بعض و ان وجب كلّ معلول بعلّته إلّا أنّه لمّا جاز ارتفاع ذلك العلّة فيجوز أن يرتفع المعلول بارتفاعها، و يجرى ذلك فى جميع سلسلة الممكنات و إن تسلسلت إلى غير النهاية.

فيبقى نحو واحد من انحاء عدم ذلك المعلول و لم ينسدّ بعد و هو ارتفاع المعلول مع العلّة، فانّ عدم العلّة من انحاء عدم المعلول بمعنى انّه يجوز انّ يرتفع المعلول مع علّته- لأنّ الفرض انّ علّته ليست بحيث يمتنع عليه العدم-، فيجب أن توجد علّة واجبة بالذات لينسدّ بها جميع انحاء العدم عن الموجودات.

و «۲» على ما قرّرنا البرهان المذكور بالتعليلين يندفع ما أورد عليه: بأنّ

---

(۱)- الاصل:- امتناع.

(۲)- النسختين:- و.

الاستدلال بهذا النحو مسلك آخر سوى طريق الاستدلال و المباحثة، إذ على هذه الطريقة نقول: إن اراد بقوله «مجموع الموجودات ... إلى آخره-»: انّ المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فهو ممنوع، و لكن جميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود أيضا كذلك بلا فرق. و إن أراد أنّ جميع الموجودات المقيّدة بالوجود يمتنع أن يصير لا شيئا محضا فممنوع و انّما يصحّ ذلك على تقدير وجود الواجب بالذات لا مطلقا، و من لم يسلّم وجود الواجب كيف يسلّم ذلك؟!؛ انتهى.

و وجه الاندفاع: أمّا على التعليل الأوّل فظاهر. و أمّا على التعليل الثانى فلأنّ البرهان المذكور دلّ على أنّ الممكنات الموجودة لها اعتباران، أحدهما: اعتبار أنّها ماهيّات و ثانيهما: اعتبار أنّها موجودات؛ و بالاعتبار الأوّل لا يأبى عن الوجود و العدم، فلا يمتنع أن يصير لا شيئا محضا؛ و بالاعتبار الثانى يجب أن يكون لها وجوب، لأنّ الوجود لا ينفكّ عنه، و الوجوب ينافى صيرورتها لا شيئا محضا و هو لا يحصل إلّا من الواجب بالذات- لما تقرّر-.

و حمل بعض الأفاضل امتناع انعدام مجموع الموجودات على انعدامه بالمرّة، و قال: امتناع صيرورة مجموع الموجودات لا شيئا محضا بالمرّة معلوم بالضرورة- كما هو المشهور-، و مجموع الممكنات لا- يمتنع عليه ذلك، لأنّ مجموعات الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الانعدام عليها.

و أنت تعلم انّ هذا كلام شعرى!. فانّ من لا يسلّم وجود الواجب كيف يسلّم امتناع انعدام مجموع الموجودات بالمرّة. و دعوى البداهة غير مسموعة.

فان قلت: قد صرّح المعلّم الأوّل فى أثولوجيا بامتناع انعدام الحقائق حيث قال فى اثبات بقاء النفس بعد خراب «۱» البدن: «انّ النفس حقيقة و الحقيقة لا تبيد «۲»»، فيعلم منه أنّ الحقائق الموجودة لا تنعدم بالمرّة؛

قلت: لو سلّم ذلك لدلّ على عدم انعدام الحقائق بعد صيرورتها موجودة، سواء

---

(۱)- الاصل:- خراب.

(۲)- ما وجدت هذه العبارة المنقولة عن هذا الكتاب حرفيا فيه، بل يوجد: فامّا النفس فانّها قائمة ثابتة على حالة واحدة لا تفسد و لا تبيد. راجع: أثولوجيا، الميمر التاسع ص ۱۲۲.

استندت إلى الواجب لذاته أم لا؛ هذا.

ثمّ انّ بعض الافاضل أخذ فى الاستدلال بدل «مجموع الموجودات»: «طبيعة الوجود بما هو موجود»- اى: لا بشرط شىء-، و قال:

طبيعة الموجود بما هو موجود لا بشرط شيء يمتنع أن يصير لا شيئا محضا و إلّا يلزم صيرورة الوجود عدما، فيلزم قلب الحقيقة و هو محال. و طبيعة الممكن بما هو ممكن لاـ بشرط شيء لا يمتنع أن يصير لا شيئا محضا لا محالة، فلو كانت طبيعة الموجود بما هو موجود قائمة بطبيعة الممكن من حيث هو ممكن لاـ قائمة بذاتها و لاـ بفرد قائم بذاته يلزم جواز صيرورتها لاـ شيئا محضا- كما/ ۱۸MA / لا يخفى-؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ هذا الكلام لا محصّل له!، لأنّ انعدام طبيعة الوجود ليس من باب القلب، لانّ القلب أن يصير عين شيء عين شيء آخر، و معلوم أنّ طبيعة الموجود إذا انعدمت بانعدام افرادها لا تصير نفس العدم، بل يتبدّل ظهورها العينى بالخفاء فى الأعيان.

و منها: انّ موجد جميع الممكنات الصرفة المتصلة إلى غير النهاية يجب أن يكون خارجا عنها، و إلّا كان موجدها إمّا عينها أو جزئها؛ و الأوّل باطل ضرورة، لايجابه علّية الشيء لنفسه؛ و الثانى أيضا باطل، لاستلزامه كون الشيء علّة لنفسه و لعلله، و هو باطل؛ فيبقى أن تكون علّتها شيئا خارجا عنها و هو واجب الوجود لذاته.

و أورد عليه شبهة ما قبل المعلول الأخير. و تقريرها: انّ السلسلة الغير المتناهية نفصّلها إلى جزءين، أحدهما: المعلول الأخير، و ثانيهما: جميع ما قبل المعلول الأخير، و جميع ما قبل المعلول الاخير امر موجود/ ۱۸DA / غير خارج عن السلسلة و علة للمعلول الاخير. ثمّ نفصّل «۱» جميع ما قبل المعلول الأخير إلى جزءين: أحدهما الجزء الّذى هو فوق المعلول الأخير، و ثانيهما جميع ما قبل هذا الجزء- و جميع ما قبل هذا الجزء أمر موجود غير خارج عن السلسلة و علّة لهذا الجزء، و هكذا-؛ و حينئذ تكون

---

(۱)- فى النسختين: تفصيل.

علّة جميع الممكنات الصرفة جزئها- لأنّ كلّ واحد ممّا هو قبل المعلول الأخير و ما هو قبل الجزء الّذى فوقه و هكذا من اجزاء تلك السلسلة-، و مع ذلك لا يلزم كون الشيء علّة لنفسه و لعلله، لأنّ جميع ما قبل كلّ جزء ليس عين هذا الجزء، و ليس هذا الجزء جزء له.

و لاـ يقال: انّ المراد انّه لو كان واحد من الأجزاء علة لجميع الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة و على الشبهة يلزم أن تكون علّة كلّ واحد من المعلولات جزء على حدة، فالّذى اختاره مورد الشبهة ليس اختيار الشيء من الشقوق الّتى ذكرها المستدلّ؛

لأنّا نقول: غرض مورد الشبهة انّ هاهنا احتمالا لا يستلزم المفسدة المذكورة، فان لم يذكر المستدلّ هذا الاحتمال لم يكن ترديده حاصرا، و ان ذكره فاختياره لا يوجب كون الشيء علّة لنفسه و لعلله.

و الحقّ إنّ هذه الشبهة لا تدفع إلّا بالتمسّك بما تقدّم من أنّ مجموع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الانعدام عليها و عدم الوجود رأسا، فلا بدّ لها من علّة بالذات و على الاطلاق- أى: علّة تكون جميع اجزائها متأخّرا عنها محتاجا إليها-. فاذا كان جزء من اجزاء سلسلة الممكنات علّة لها بهذا المعنى لزم أن يتقدّم هذا الجزء على نفسه و على علله، و إن كان هذا الجزء جميع ما قبل المعلول الأخير أو جميع ما قبل كلّ جزء غيره.

و أيضا: لا يصحّ أن يكون شيء من الممكنات مقتضيا لوجود شيء منها- لما تقدّم من انّ الشيء ما لم يرتفع عنه جميع انحاء العدم لم يكن واجبا، و ما لم يكن واجبا لم يكن موجودا-، و لاـ يجوز أن يكون شيء من الممكنات مقتضيا للوجوب- لما مرّ-، فيجب أن يكون الموجد للممكن الواحد و للكل شيئا خارجا عن الجميع؛ و هو الواجب- جلّ جلاله-.

ثمّ انّ هذه الشبهة ربّما جرت فى بعض البراهين المتقدّمة و الآتية، و الجواب كما ذكر.

و منها: انّ موجد الشيء يجب أن يكون موجبا لوجوده و منشئا لامتناع طريان

العدم عليه بالكلّية لما تقدّم من أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، و شيء من الممكنات لا يمكن أن يكون موجبا لوجود شيء و لا منشئا لامتناع طريان العدم عليه بالكلّية- لانّ مفيد الوجوب و منشأ امتناع طريان العدم لا يمكن أن يكون عاريا عن الوجوب السابق و اللاحق-، و الممكن عار عنهما. و لو فرض استناد كلّ واحد إلى آخر إلى غير النهاية حتّى يحصل الوجوب بالغير نقول: كما تقدّم انّ المجموع حينئذ يجوز عليه العدم بالنظر إلى ذاته- لما مرّ مرارا من أنّ مجموع الممكنات فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان العدم عليه بالكلّية-، فلا يتحقّق له الوجوب حينئذ أيضا، فلو لم يتحقّق موجود خارج عن الكلّ هو الواجب لذاته لم يوجد موجود اصلا، فثبت المطلوب.

و منها: انّه لو لم يتحقّق واجب الوجود لذاته لم يتحقّق شيء من الممكنات، إذ لا يمكن أن يكون شيء من الممكنات مستقلا بنفسه لا فى الوجود- و هو ظاهر من ملاحظة مفهوم الممكن- و لا فى الايجاد، اذ المستقل بالايجاد شيء يمتنع نسبة جميع انحاء عدم ذلك الشيء عليه، و لا شيء من الممكنات كذلك- لجواز طريان العدم على الكلّ-.

و اصل هذا الدليل من بهمنيار، حيث قال فى التحصيل: «لو لم يتحقق واجب الوجود لذاته لم يتحقّق ايجاد مطلقا». و وجهه: انّ الممكن لا يجوز أن يصير منشئا لوجود نفسه، فكيف يمكن أن يصير منشئا لوجود غيره. و نعم ما قيل فى هذا المعنى:

ذات نايافته از هستى‌بخش كى تواند كه شود هستى‌بخش و منها: البرهان المعروف ببرهان الأسدّ و الأخصر. و تقريره: انّه لو لم يوجد واجب الوجود لذاته لم يتحقّق موجود أصلا، إذ الوجود حينئذ لا يحصل إلّا بالاستفادة من الغير. و هذا الغير لمّا لم يكن له الوجود لذاته يجب أن يكون وجوده أيضا مستفادا من الغير، و هكذا. و جميع الأغيار و إن كانت غير متناهية لمّا لم يكن لشيء منها وجود بالذات فهى فى حكم ممكن واحد فى/ ۱۸MB / الافتقار إلى استفادة الوجود من الغير، فلو لم يوجد واجب الوجود لذاته فمن أين يحصل الوجود؟

و بتقرير آخر: لو تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية و استند كلّ واحد إلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۳

ما فوقه و لم يوجد واجب الوجود لذاته فنقول: لا يصحّ أن يكون شيء من آحاد تلك السلسلة موجودا لم يوجد قبله موجود آخر، و إذا لم يصح لكلّ واحد أن يدخل فى الوجود إلّا و قبله موجود آخر فكذلك جميع الآحاد حكمها كذلك- أى: لا يصحّ أن يدخل الوجود إلّا و قبله/ ۱۸DB / موجود آخر-، لأنّه إذا افتقر كلّ واحد واحد إلى أمر خارج لافتقر جميع الآحاد أيضا إلى أمر خارج، و هو بديهى.

و منها: برهان الضرورة من اللاضرورة؛ و تقريره: إنّ الممكن من حيث ذاته لا يكون له إلّا سلب ضرورة الوجود و العدم- و لذا يفتقر فى ثبوت كلّ من الضرورتين إلى علّة خارجة عن ذاته-، فليس بشيء من الممكنات ضرورة بالنظر إلى ذاته. و قد تقرّر انّ الشيء ما لم يجب و لم يحصل له ضرورة الوجود من علّة لم يوجد، فلو وجدت الممكنات من غير استناد شيء منها إلى الواجب الوجود لذاته لزم صدور الضرورة من اللاضرورة، لانّه إذا لم يكن فى الوجود ضرورة الوجود بالذات و لم يتحقّق سوى سلب الضرورة لزم لا محالة حصول الضرورة من اللاضرورة، و هو محال بالبداهة؛ لاستلزامه صدور الشيء ممّا هو أخصّ من نقيضه. لانّ نقيض ضرورة الوجود إنّما هو سلب ضرورة الوجود، و سلب ضرورة الوجود أعمّ من سلب ضرورة الوجود و سلب ضرورة العدم معا، لأنّ سلب الضرورتين «۱» معا لا ينفكّ عن سلب ضرورة الوجود، و هو ظاهر. بخلاف العكس كما فى الممتنع، فانّه قد تحقّق فيه سلب ضرورة الوجود من دون تحقّق سلب الضرورتين معا، لانّ عدمه ضرورى، فعلى تقدير عدم الواجب لذاته يلزم صدور ضرورة الوجود من اللاضرورتين معا، و هو صدور الشيء من الأخصّ و نقيضه.

و منها: برهان الأولوية؛ و تقريره: انّه لو انحصرت الموجودات فى الممكنات لزم الترجيح بلا مرجّح، لانّ الممكن ما تساوى نسبته إلى الوجود و العدم، فكلّ من وجوده و عدمه انّما يقع بعلّة، فلو تحقّقت سلسلة الممكنات- سواء كانت متناهية أو غير متناهية- من دون

استنادها إلى الواجب الوجود لذاته لكان لقائل أن يقول: لم

---

(۱)- الاصل: الضرورة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۴

تحقّق وجود هذه السلسلة دون عدمها مع تساوى نسبتها إليهما، فيلزم الترجيح بلا مرجّح.

فان قيل: انّما تحقّق وجودها دون عدمها لتحقق علّة الوجود- أعنى: ممكنا آخر-، لأنّ الفرض استناد كلّ واحد من آحاد هذه السلسلة إلى آخر إلى غير النهاية؛

قلنا: انّا أخذنا جميع ما فى السلسلة بحيث لا يشذّ عنها شيء؛ و قلنا تحقّق وجود جميع هذه السلسلة دون تحقّق عدمها مع تساوى نسبتها إليهما ترجيح بلا مرجّح!.

فلا ينفع استناد كلّ واحد من أجزائها إلى جزء آخر. و ما ذكرناه مبنى على التمسّک بالوجودات الامكانية الابتدائية.

و يمكن التمسّک بالوجودات الثانوية البقائية بأن يقال: الممكن فى البقاء محتاج إلى العلّة، فنسبته إلى البقاء- أعنى: الوجود الثانوى- و العدم الطارى على السواء، فتحقّق البقاء دون العدم الثانوى ترجيح بلا مرجّح.

فان قيل: بقاء كلّ ممكن مستند إلى آخر إلى غير النهاية؛

قلنا: كما مرّ انّا أخذنا جميع هذه الوجودات البقائية بحيث لا يشذّ عنها شيء؛ و نقول: تحقّق هذه الوجودات دون العدمات الطارية ترجيح بلا مرجّح!.

و منها: انّ لواجب الوجود مفهوما، فان كان بإزاء هذا المفهوم حقيقة فى الخارج ثبت المطلوب، و إن لم يكن بإزائه شيء فى الخارج و كان معدوما فيه لكان عدمه امّا مستندا إلى نفسه فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، فيلزم الانقلاب؛ أو مستندا إلى الغير فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، فيلزم الانقلاب أيضا؛ فعدم واجب الوجود لا يكون واقعا، لاستلزامه انقلاب الماهية.

و منها: برهان اخترعه بعض أفاضل المتاخرين و تقريره: انّ الممكن منحصر فى الجوهر و العرض- لأنّ كلّ ممكن امّا أن يكون بالنظر إلى ذاته و حقيقته محتاجا إلى الموضوع أم لا- و الأوّل هو العرض و الثانى هو الجوهر-. و هذا حصر عقلى لا يقبل الواسطة، و لذا اتفق جميع العقلاء على الانحصار. و اذ ثبت الانحصار نقول: العرض باعتبار طبيعته محتاج فى وجوده إلى الجوهر، و لا- عكس- لاستلزامه الدور- و طبيعة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۵

الجوهر معلولة أيضا و إلّا كانت واجبة، و لا يجوز أن تكون علّة تلك الطبيعة شيئا من الأفراد المندرجة تحتها، لأنّ كلّ فرد بالنظر إلى طبيعته عرضى لها و متأخّر عنها، فلا يجوز أن يكون فرد من افراد الطبيعة علّة لها؛ فيجب أن تكون علّة الطبيعة أمرا موجودا خارجا عن سلسلة الممكنات، و هو الواجب- تعالى شأنه-.

و أورد عليه: بأنّه يجوز أن يكون بعض افراد الجوهر مستندا/ ۱۹MA / إلى بعض آخر منها و تذهب السلسلة إلى غير النهاية، و استحالة التسلسل لم يؤخذ «۱» فى البرهان.

و اجيب عنه: تارة بأنّ الكلام فى علّة الطبيعة لا فى علّة الفرد، فكما أنّ الفرد موجود فكذلک الطبيعة موجودة أيضا، كيف و الطبيعة متقدّمة على الفرد، فنسبة الوجود إليها متقدّمة على نسبته إلى الفرد. و أخرى: بأنّ افراد الجوهر إن استند بعضها إلى بعض إلى غير النهاية فنقول: كما أنّ كلّ واحد محتاج إلى العلّة الصدورية فكذلک المجموع من حيث المجموع أيضا محتاج إليها، لأنّ المجموع من حيث المجموع- أى:

/ ۱۹DA / معروض الهيئة الاجتماعية- موجود آخر وراء كلّ واحد واحد، فلا بدّ له من علّة صدورية- فانّ ما لا يستغنى عنه كلّ واحد

واحد من العلّة الخارجة لا ـ يستغنى عنه المجموع من حيث المجموع أيضا-، و علّة المجموع لا ـ يجوز أن تكون نفسه و لا ـ جزئه- لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه-؛ فيجب أن تكون علّته أمرا خارجا عن الجميع هو الواجب لذاته.

و لا يخفى عليك انّه يمكن أن يناقش فى بعض مقدّمات هذا البرهان؛ فتأمّل!.

و منها: برهان أورده الشيخ فى إلهيات الشفاء؛ و تقريره: انّ الممكنات كلّها- متناهية كانت أو غير متناهية- اشتركت فى كونها أوساطا إلّا المعلول الأخير، لأنّ كلّ واحد من آحاد سلسلة الممكنات لمّا كان معلولا لسابقه و علّة للاحقه لكان علّة و معلولا معا، و كلّ ما هو علّة و معلول فهو وسط. و إذا كان كلّ واحد من السلسلة وسطا لكان جميع السلسلة أيضا كذلك، فلا بدّ له من طرف هو الواجب لذاته.

---

(۱)- الاصل: لم يوجد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۶

و أصل هذا الدليل من المعلم الثانى، فانه قال فى شرح رسالة الزينون الكبير:

لا يجوز أن تكون علل ممكنة لا نهاية، لها لأنّ لكلّ منها خاصية الوسط فله طرف أيضا و الطرف نهاية «۱».

ثم أورد على هذا البرهان: بأنّه إن اريد انّ كلّ وسط لا بدّ له من طرفين مطلقا فيلزم أن تكون الجملة أيضا كذلك ففيه انّ الجملة أيضا لها طرفان هما اجزاء السلسلة و المعلول الاخير؛ و إن اريد انّ كل واحد واحد لما كان له طرفان خارجان فالجملة أيضا كذلك- لأنّ حكم المجموع هنا لا ـ يخالف حكم الآحاد-؛ ففيه: انّ هذا الشيء لا دليل له أصلا و لا تقتضيه ضرورة أيضا، فالمسلّم أنّه لا مخالفة بين الآحاد و الجملة فى المعلولية و الاحتياج فى الجملة. و أمّا عدم المخالفة بينهما فى الاحتياج إلى طرف آخر فغير ممنوع، بل الجملة إن كانت متناهية كانت محتاجة إلى طرف خارج، و أمّا الغير المتناهية- كما فيما نحن فيه- فلا يحتاج إليه أصلا.

و الجواب: انّ حكم الجملة هنا لا يخالف حكم الآحاد، لأنّ افتقار كلّ واحد من الأوساط إلى الطرف ليس لأجل كونها متناهية، بل لاجل كونها أمورا ممكنة غير موجودة بذواتها و غير ممنوعة غير طريان العدم عليها و هذه العلّة جارية فى الجملة بأسرها، فانّ المجموع من حيث المجموع يجوز طريان العدم عليها بحيث لا يبقى شيء من آحاده أصلا، فلا بدّ له من طرف هو الواجب لذاته.

و أنت تعلم انّ توجيه هذا البرهان بهذا النحو يجعل بعض مقدّماته- من توسّط حديث الوسطية و بيان خاصّيته الّتى هى العلّية و المعلولية- مستدركا!. اللهم إلّا أن يقال: انّ التمسّك بهذه المقدمات و اتمام البرهان بالوجه الّذى وجّهناه نوع مسلك و عدم التمسّك بها و اتمام البرهان بمجرّد ما ذكرناه فى التوجيه مسلك آخر أخصر؛ فتأمّل!.

تتميم

اعلم! أنّ أكثر الأدلّة المذكورة يتوقّف تماميتها- كما أشير إليه- على كون جميع

---

(۱)- لم أعثر على هذا الكتاب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۷

الممكنات الصرفة فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان الانعدام عليها رأسا، و بعضها يتوقّف تتميمها على مقدّمة أخرى هى أنّ مجموع الممكنات الموجودة من حيث أنّها مجموع موجود واحد ممكن غير كلّ واحد واحد من الأفراد لأنّ الهيئة المجموعة الحاصلة من اجتماع الآحاد غير كلّ واحد واحد منها، فلا بدّ له من علّة.

و الحقّ صحّة هاتين المقدّمتين و حقّيتهما؛ و انكارهما مكابرة.

أمّا المقدّمـة الاولى فيمكن تقريرها بوجهين، أحـدهما: أن يحمل لفظ «الطريان» على ظاهره حتّى يكون المراد من طريان الانعـدام هو عروض العدم الطارى- أى:

العـدم بعـد الوجود-، و يكون المقصود من تلك المقدّمـة انّ جميع الممكنات الصـرفة فى حكم ممكن واحـد فى جواز انعـدامها بعد الوجود. و الدليل على انّ كلّ واحد من هذه الممكنات و إن امتنع عدمه بسبب علّته لكنّه لا ريب فى جواز عدمه مع عدم علّته، و العلّة لكونها ممكنـة يجوز انعـدامها، فكلّ ممكن موجود يجوز انعـدامه و انعـدام جميع علله الموجودة الممكنة- سواء كانت متناهية أو غير متناهية- فنسبة العدم الطارى و الوجود البقائى إليها على السواء؛ فترجّح/ ۱۹MB / الوجود البقائى على العـدم الطارى لا بدّ له من علّة واجبة لذاتها.

و على ما قرّر الدليل يندفع عنه ما أورد عليه: بأنّه إن اريد بامكان طريان الانعدام عليها الامكان الذاتى فممنوع، و لا يجدى نفعا، لجواز أن يكون طريان الانعدام على مجموعها ممتنعا فى نفس الأمر بسبب انّ كلّا منها مع العلّة الموجدة؛

و إن أريـد به الامكان الوقوعى فممنوع، و السـند ما مرّ. و الفرق بين المتناهى و غير المتناهى ظاهر، إذ الممكنات المتناهيـة تنتهى إلى ممكن موجود لا بـدّ له من موجد، و على تقدير عدم الواجب لم يتحقّق له موجد. و أمّا الممكنات الغير المتناهية فلا تنتهى إلى ممكن موجود، و بطلان التسلسل غير مأخوذ فى الأدلّة الّتى تؤخذ فيها هذه المقدّمة؛ انتهى.

و وجه الانـدفاع: انّا نختار الشقّ الثانى و نقول: الامكان الوقوعى لازم للامكان الـذاتى فيما نحن فيه- لانتفاء العلّة الخارجـة المقتضيـة لامتناع العدم عليها فى/ ۱۹DB /

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۸

نفس الأمر-، و كون كلّ منها مع العلّة الموجـدة لا يقتضـى ذلك- لجواز انعـدام العلّة أيضا-، فلا فرق فى ذلك بين المتناهى و غير المتناهى أصلا.

قيـل: الحكم بعروض العـدم اللاحق بعـد الوجـود على جميـع الممكنـات الموجـودة- كمـا أخـذ فى هـذه المقدّمـة- منقـوض ببعض الموجودات الممكنـة كالزمان، فانّ العدم الطارى بعد الوجود ممتنع عليه. و إذا امتنع عليه العدم الطارى يكون بقاؤه واجبا بالذات، لأنّ أحـد الطرفين إذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الآخر واجبا بالذات- على ما تقرّر فى موضـعه-، فلا يكون الزمان محتاجا إلى العلّة المبقية، و لا يجوز عليه طروّ العدم بعد الوجود.

و أجـاب عنه بعض الافاضـل بما هو المشـهور فى الجواب عن الشـبهة المشـهورة على امكان الزمان؛ و حاصل الجواب: انّه لا يلزم من امتناع العـدم الطارى على الزمان أن يكون بقاؤه واجبا بالذات حتّى لا يحتاج فى الوجوب اللاحق إلى علّة، لأنّ ما ثبت فى موضـعه انّ أحـد النقيضـين إذا كان ممتنعا بالـذات يكون النقيض الآخر واجبا بالـذات، و ما نحن فيه ليس كـذلك؛ لأنّ نقيض الوجود البقائى هو رفع الوجود البقائى، و رفع الوجود البقائى يتصور على وجهين: أحـدهما: أن لا يوجـد الزمان من بـدو الأمر، و ثانيهما: أن يرفع وجوده البقـائى من بعـد الوجود. و هـذا و ان كـان ممتنعـا لكن لا- يلزم من امتنـاع الأـخصّ امتنـاع الأـعمّ، لأـنّ رفع الوجود البقائى يتصوّر من وجهين- كما ذكرنا-، فرفع الوجود البقائى ممكن فى ضمن أحد فرديه و إن كان ممتنعا فى ضمن فرده الّذى هو العدم بعد الوجود.

و أنت تعلم انّ هـذا الجواب يؤكّـد النقض و يقوّى الاشـكال، لأنّ مناط الاشـكال و المحـذور هنا عدم جواز طريان العدم بعد الوجود على الزمان و عـدم احتياجه إلى العلّـة المبقيـة، و ما ذكر فى النقض-: من لزوم كون بقائه واجبا بالذات- لا دخل له بالمقام، و انّما هو شبهة على حدة أورد على امكان الزمان، و غير خفىّ انّ هذا الجواب انّما يرفع هذه الشـبهة الّتى لا دخل لها فى المقام، و لا يرفع أصل المحذور هنا- و هو عدم احتياج الزمان إلى العلّة المبقية-، لانّ جواز العدم على الزمان ابتداء غير نافع فى المقام،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۸۹

فانّ الكلام فى انّه إذا وجد الزمان يمتنع عليه حينئذ العدم لذاته، فلا حاجة إلى العلّة المبقية. و جواز رفع الوجود البقائى فى ضمن عدم

التحقّق من بـدو الأمر لا يقـدح فى ذلك اصـلا- كما لا يخفى-. على أنّه لو سـلّم عـدم احتياج الزمان إلى العلّـة المبقية لذاته لجاز أن يستند غيره فى أصـل الوجود و فى البقـاء إليه، فيلزم عـدم احتياج شـىء من الأشـياء فى البقاء و غير الزمان فى أصل الوجود أيضا إلى الواجب، فيصير الاشكال أقوى.

و الحقّ فى الجواب عن النقض المـذكور أن يمنع كون امتنـاع طروّ العـدم بعـد الوجود على الزمان لـذاته، بل هو جائز عليه بالنظر إلى ذاته الممكنـة، و الامتناع انّما نشأ لأجل غيره. و ما ذكروه فى بيان امتناع العـدم الطارى عليه انّما يـدلّ على مجرّد الامتناع، لا على كونه لذاته.

فإن قيل: يحتمل أن يكون الامتناع لذاته، و مجرّد الاحتمال يكفى فى ايراد الإشكال؛

قلت: البراهين الدالّـة على افتقـار كـلّ ممكن بـاق فى البقـاء إلى المؤثّر يـدلّ على احتيـاج الزمان فى البقاء أيضا إلى/ ۲۰MA / ذلك المؤثّر الّذى اوجده، هذا.

مع أنّا أوّلا نمنع كون الزمان موجودا خارجيا، بل هو أمر اعتبارى ينتزع من الحركـة الدوريـة، و غايـة الأمر وجود الآن السـيال الراسـم للزمـان فى الخيـال كالحركـة بمعنى التوسـط الراسـمة للحركـة بمعنى القطع فى الخيـال، و الفرق بيـن الزمـان و الحركـة بمعنى القطع الموجودية و عدمه غير معقول، كالفرق بين الآن السيال و الحركة بمعنى التوسط.

و ثانيا نمنع الفرق بين غير الزمان و بين الزمان فى الاحتياج إلى العلّة فى البقاء، و دليل الاحتياج مشترك.

و أمّا ما ذكروه فى بيان عدم احتياجه فى البقاء إلى العلّة غير تامّ؛ هذا.

و قد أجاب بعض الأفاضل عن النقض المذكور: بأنّ الممتنع على الزمان انّما هو العدم الطارى الزمانى لا العدم الطارى الدهرى؛

و قال بعض اهل التحقيق: هذا الجواب من الخيالات الّتى لا أجد لها وجه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۰

معقولية!، و انّما اخترعه السيد المحقّق الداماد- قدّس سرّه- و تبعه من اقتدى به من تلامذته مثل هذا المجيب.

و لعلّك تعرف حقيقة ما اخترعه السيّد- رحمه اللّه- فى بعض المباحث الآتية.

و بما ذكرنا من جواز طريان العدم على كلّ ممكن بالنظر إلى ذاته و الامتناع على بعض الممكنات لو سـلّم فانّما هو لأمر خارج، يندفع ما أورده بعض الافاضل: بانّ العقل لا يقصـر عن تجويز امتناع طريان العدم على بعض الممكنات، فلا بدّ/ ۲۰DA / لجوازه على جميع الممكنات من دليل. و لا يتوهمنّ من ذلك لزوم انقلاب الذات، إذ هو عبارة عن أن يكون شـىء واجبا أو ممكنا أو ممتنعا بالذات، ثمّ تبـدّل فى زمان من الأزمنـة بغيره. و لا يلزم من امتناع العـدم الطارى على ممكن تبدّل فى ذاته، إذ مقتضـى مفهوم الممكن جواز مطلق الوجود و العـدم عليه، لا جواز جميع انحـاء الوجودات و العـدمات عليه. نظيره انّ ذات الواجب يقتضـى الاتصـاف بـالوجود المطلق و ذلك لا ينافى امتناع اتصافه بخصوص بعض انحائه- كالوجود المسبوق بالعدم-، و انّ الممتنع يقتضى الاتصاف بالعدم المطلق مع انّه لا يجوز اتصـافه بالعـدم المسـبوق بـالوجود، و ليس فى شـىء من ذلـك انقلاب و تبـدّل فى ذاتيهما. فعلى ذلك يجوز أن يمتنع على بعض الممكنات خصوص بعض العدمات كالعدم المطلق- على ما صرّح به جمهور الفلاسفة فى مثل الهيولى مما اعتقدوا فيه القدم، و فى مثل النفوس الناطقـة من الحوادث، بل فى كلّ ممكن سوى الصور و الاعراض من الأمور الحالّـة-. و كذا يجوز أن يمتنع خصوص بعض الوجودات على الممكن كالوجود السابق، كما احتجّ به بعض المتكلمين فى منع جواز أزليـة الممكن مطلقا عند دفع بعض شـبه «۱» الفلاسفة فى قدم العالم، و كالوجود المعاد و قد تمسّك به بعضهم فى منع جواز اعادة المعدوم؛ انتهى حاصل كلامه.

و أنت تعلم انّ الفرق قـائم بين العـدم اللاـحق للممكن و الوجود المسـبوق بالعـدم للواجب، و شـتّان مـا بينهما!. فانّ الوجود المسـبوق بالعدم مناف للحقيقة الواجبة و العدم اللاحق غير مناف للحقيقة الامكانية، بل هو من مقتضياتها، فامتناعه عليها لو

(۱)- الاصل: شبهة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۱

سلّم انّما هو لأمر خارج و لولاه لزم التناقص بين كلام الحكماء، فانّهم مصرّحون باحتياج كلّ ممكن فى البقاء إلى المؤثّر، و لو امتنع العدم اللاحق على جميع الجواهر الممكنة لذاتها لم يحتج شيء منها إلى المؤثّر فى البقاء، فيلزم التناقض.

و ثانيهما- أى: ثانى التقريرين للمقدمة «۱» المذكورة-: أن لا يحمل لفظ «طريان العدم» بظاهره، بل يراد به عدم الوجود من بدو الأمر. و تقريرها حينئذ: انّ جميع الممكنات إذا لم يتحقّق فيها واجب لذاته فى حكم ممكن واحد فى امكان عدمه بدلا عن وجوده، و ذلك لأنّه و إن امتنع عدم كلّ واحد مع وجود علّته لكن عدمه مع عدم جميع علله الممكنة ممكن، فيجوز عدم الجميع رأسا بان لا يصير شيء من سلسلة الممكنات موجودا، لانّ جميع السلسلة الّتى لا يوجد فيها ما يجب وجوده و يمتنع عدمه لذاته سواء كانت متناهية أو غير متناهية بينها ترتّب العلية و المعلولية أم لا يجوز عدمها بأسرها، لعدم استحالة ذلك؛ لا بالنظر إلى ذات كلّ واحد منها لامكانها، و لا- بالنظر إلى عللها، لأنّها أيضا ممكنة. و إذا جاز عليها العدم بهذا النحو- أى: العدم بالكلّية- بحيث لا يوجد شيء منها من بدو/ ۲۰MB / الأمر فهى فى حكم ممكن واحد فى جواز طريان هذا النحو من العدم عليها. و جواز هذا النحو من العدم عليها بالنظر إلى ذاتها كاف فى امكانها و كونها فى حكم ممكن واحد، و لا يلزم جواز جميع انحاء العدم للممكن، فانّ بعض الممكنات ما يمتنع عليه بعض انحاء العدم- كما يقولون فى العدم الطارى على وجود الزمان-. و مثله ما قالوا انّه يمتنع طريان الوجود بعد العدم اللاحق على الموجود. و اذ ثبت كون جميع الممكنات الصرفة فى حكم ممكن واحد فترجّح وجوده على عدمه لا بدّ له من علّة خارجة عنه واجبة لذاته، و هو واجب الوجود لذاته و إله الكلّ و صانعه.

و على هذا التقرير لا يتوجّه النقض بالزمان أصلا، و تصير المقدّمة بديهية غير محتاجة إلى البرهان. و انّما برهنا عليها لاشتباهها على جماعة نظرا إلى تحقّق نوع خفاء فى تصوّر اطرافها. و قد نبّه عليها بعض الفضلاء بأنّ كلّ واحد من آحاد سلسلة

(۱)- الاصل: و ثانيهما انّ ثانى المقدمتين التقريرين للمقدّمة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۲

الممكنات لا- يوجد إلّا إذا وجب بالغير، و الوجوب بالغير فى قوّة قضية شرطية، بمعنى أنّه لو وجد ذلك الغير وجد ذلك الواحد، فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدّم. و إذا كان كلّ واحد من تلك الاغيار الّتى هى العلل الموجبة موجودا بالغير غير منته إلى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية إلى وضع مقدّم، فلا يلزم وجود شيء منها.

و أورد عليه: بأنّ عدم انتهائها إلى وضع مقدّم لا- يدلّ على عدم وضع مقدم، كيف؟! و هاهنا وضع مقدّمات غير متناهية و هى الوجودات الغير المتناهية على التقدير المذكور؛

و أجيب عنه: بانّ الكلام فى انّه إذا كان وجود كلّ منها على هذا الوجه كيف تحقّق ذلك و خرجت السلسلة إلى الوجود، و ما ذكرتم انّما يصحّ بعد فرض الكلّ موجودا، فلا يجدى!.

و أمّا المقدّمة الثانية- أى: كون مجموع الممكنات موجودا واحدا ممكنا غير كلّ واحد-، فيدلّ عليه: انّه إذا اجتمعت آحاد فى الخارج سواء كانت مرتّبة أو غير مرتّبة و سواء كانت متناهية أو غير متناهية تحصل لها/ ۲۰DB / هيئة مجموعيّة وحدانيّة غير كلّ واحد واحد من الآحاد، فالمجموع شيء واحد له وجود واحد كالممكن الواحد، فلا بدّ لها من علّة كالممكن الواحد.

و أورد عليه: بانّه ليست لمثل هذا المجموع وحدة إلّا بمحض الاعتبار، و لا وجود له سوى وجودات الآحاد.

و الجواب: انّه و ان لم تكن للمجموع وحدة خارجية و لا وجود واحد خارجىّ إلّا أنّ العقل يمكنه أن يفرضه شخصا واحدا موجودا، و بعد هذا الفرض يحكم بافتقاره إلى العلّة الموجبة كالممكن الواحد، و به ثبت المطلوب؛ و لا يتوقّف المطلوب على الوحدة الخارجية

و لا الوجود الخارجى.

و قد أورد على تلك المقدّمة أيضا: بانّه لو حصل من وجود كلّ متعدّد وجود مجموع هو موجود واحد غير كلّ واحد من آحاده للزم من وجود الاثنين وجود ثالث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۳

و هو المفروض لوصف الاثنينية و المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كلّ من الاثنين، فيحصل الثلاثة و من وجود الثلاثة يحصل وجود رابع و هو المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كلّ واحد من الاثنين المفروضين أوّلا و اعتبار جزئية المجموع المركّب منهما، فيحصل الأربعة و من وجود الأربعة يحصل خامس و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية؛

و اجيب عنه: بانّ الرابع الّذى حصل من اجتماع الثلاثة اعتبارى محض و لا تحقّق له فى الخارج اصلا، لأنّ الرابع هو المجموع الحاصل من اعتبار جزئية كلّ واحد من الاثنين و جزئية المجموع المركب منهما، فلو تحقّق فى الخارج لزم اعتبار كلّ واحد من الاثنين فيه مرّتين، و المفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه تكرار لا يمكن أن يكون موجودا فى الخارج، بل لو صحّ ذلك فانّما هو فى الاعتباريات فقط و التسلسل فيها ينقطع بانقطاع اعتبار العقل.

و أنت تعلم أنّ الثالث أيضا اعتبارى، لانّه ليس فى الخارج إلّا الاثنين و ليس فيه ثالث يكون له وجود على حدة؛ إلّا انّ الاثنين لمّا كانا موجودين فى الخارج فاذا انتزع العقل منهما ثالثا يكون هذا الثالث اعتباريا له منشأ انتزاع فى الخارج، فيمكن «۱» للعقل أن يجرى عليه احكام الموجودات الخارجية، و أمّا الرابع فلمّا كان بعض ما ينتزع- و هو الثالث- اعتباريا فلا يكون منشأ انتزاعه موجودا فى الخارج، فلا يمكن للعقل أن يجرى عليه احكام الخارجيات- لتوغّله فى الاعتبارية-؛ و الخامس فى الاعتبارية أشدّ من الرابع و السادس اشدّ من الخامس و هكذا.

فائدة

اعلم! أنّ القوم صرّحوا بانّ ما تقدّم من منهج الالهيين الّذى يستدلّ فيه بالوجود و الموجود أوثق و اشرف من المناهج الآتية الّتى اعتبر فيه الامكان أو الحركة أو حدوث الخلق أو امكانه بشرط الحدوث، و/ MA۲۱ / قد حكم الشيخ الرئيس أيضا بانّ

(۱)- الاصل: فيحكم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۴

منهج الالهيين أوثق و أشرف حيث قال فى الاشارات بعد الاستدلال عليه- تعالى- من طريقة الوجود من حيث هو: تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تامّل لغير نفس الوجود، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله؟!. و إن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق و اشرف. ثمّ جعل قوله- تعالى-: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ اشارة إلى طريقة غير الالهيين من اعتبار الخلق و الفعل، و قوله: أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اشارة إلى طريقة الإلهيين؛ و وصفها بطريقة الصديقين الّذين يستشهدون بالحقّ لا على الحقّ «۱».

ثمّ الحقّ فى وجه أوثقية هذا المنهج أمّا بالنسبة إلى طريقة الطبيعيين فلابتنائها على مقدّمات يشكل اثباتها- كما يأتى-؛

و أمّا بالنسبة إلى طريقتى «۲» المتكلمين فلابتنائهما على حدوث العالم الّذى يشكل اثباته بالدليل العقلى، فانّ الحقّ إنّ اثباته يتوقّف على اثبات الواجب، فقبله لا يمكن اثباته بوجه تطمئنّ به النفوس. و ظهور مجرّد حدوث الحوادث بل حدوث العالم الجسمانى لا يفيد المطلوب، لامكان انتهاء السلسلة إلى قديم جسمانى أو غير جسمانى ممكن هى يكون هو المحدث للحوادث، فانّه يلزم على ما ذهبوا إليه من أنّ علّة الحاجة هى الحدوث أو الامكان بشرط الحدوث شطرا أو شرطا عدم احتياج القديم إلى المؤثر و إن كان ممكنا، و

التمسّک بدلالة خارجية على امتناع القديم الممكن کلام آخر؛ بل يتوقّف على جعل علّة الحاجة هی الامکان. و أيضا: القول بانّ العلّة المحوجة هی الحدوث أو الامکان بشرط الحدوث خلاف التحقيق- کما مرّ-.

و أمّا اوثقيته بالنسبة إلى طريقة الامکان الوقوعی، فلأنّ الامکان الوقوعی

---

(۱)- راجع: الاشارات و التنبيهات، الفصل التاسع و العشرون- و هو آخر فصول النمط الرابع- المطبوع مع الشرح للطوسی و المحاکمات ج ص ۳ ص ۶۶؛ شرحی الاشارات ج ۱ ص ۲۱۴.

و انظر أيضا: الحکمة المتعالية ج ۶ ص ۱۴. شرح المقاصد ج ۴ ص ۲۲.

(۲)- الاصل: طريقة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۵

يتوقّف على الوجود، و بدونه لا يمکن الحکم به- کما يأتی مفصّلا-.

و قيل: وجه الاوثقية کون هذا المنهج أشبه الإنّيات/ DA۲۱ / باللمّ الّذی هو أوثق البراهين، لا- کونه لمّيا. لانّ البرهان اللمی هو الاستدلال بالعلّة على المعلول و لا علّة للأوّل- تعالى شأنه- حتّى يستدلّ بها عليه، کيف و جميع ما يستدلّ به عليه فی هذا المنهج من موجود معيّن أو موجود منتشر أو جميع الموجودات أو الموجود أو الوجود من حيث هو معلول له؟!. فانّ الوجود المطلق الّذی نحن نستدلّ به عليه ليس إلّا ما شاهدناه و انتزعناه من الممکنات الموجودة، فانحصر طريق الاستدلال عليه- تعالى- بالبرهان الإنّی الّذی هو الاستدلال بالمعلول على العلّة. إلّا أنّ الاستدلال بمثل هذا المعلول الّذی هو الوجود و الموجود اشبه الانيات باللمّ فی افادة اليقين، بل يکاد أن يکون فی مرتبته کما صرّح به الشيخ الرئيس، فانّه صرّح بانّ الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاقّ الملزوم قريب باللمّ فی افادة اليقين. و هذا المنهج لکونه نظرا فی الموجود و الوجود من حيث هو، کذلک؛ فانّ مفهوم الوجود انّما ينتزع من ذاته- تعالى- بذاته من غير اعتبار قيد زائد على ذاته. و يؤكّده ما تقرّر فی فن البرهان:

انّ اوثق البراهين ما يکون حدّ الوسط فيه حال جوهر ذات الموضوع. و ما نحن فيه کذلک، لانّ قولنا بعض الوجود واجب الاستدلال عليه من حال جوهر الموجود و الوجود و طبيعته لأنّ الموضوع هو الموجود و حدّ الوسط الّذی يقع الاستدلال به هو وجود الموجود و طبيعته، و هو ظاهر.

لا يقال: الاستدلال إنّما يقع من الموجود المعلوم المشاهد لا من طبيعة الوجود المنتزعة من ذات الواجب، و الموجود المعلوم المشاهد ليس منتزعا عن ذات الواجب- تعالى-؛ لأنّا نقول: ما يحصل به الاستدلال من الموجود المشاهد المعلوم ليس هو تعينه الخاصّ و لا ماهية الخاصّة و لا وجوده الخاصّ و لا الحصّة المعينة من الموجود العامّ الّذی فی ضمنه، بل ما ينتزع منه و من کلّ موجود من الوجود العامّ المطلق الّذی هو مشترک معنوی بين الواجب و بين غيره، و لا ريب فی انّه من اللوازم المنتزعة منه- تعالى-. و من هذا يظهر وجه ما ذکره الشيخ من وقوع الاستشهاد حينئذ بالحقّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۶

لا عليه، لأنّ هذا الوجود المطلق لمّا کان منتزعا منه- تعالى- فهو وجه من وجوهه و ليس شيئا خارجا عنه، فکانّه استشهد به عليه.

هذا ما يقتضيه نظر الحکيم و المتکلّم.

و أمّا الصوفية فانّهم قالوا: للوجود ثلاث مراتب:

الأوّل: الوجود المطلق/ MB۲۱ / المعرّى عن جميع القيود- أی بشرط لا- شیء-، و هو الّذی جعلوه عين ذات الواجب الحقّ- تعالى شأنه-؛

الثانی: الوجود المطلق لا بشرط شیء من القيود، و هو الوجود المنبسط؛

و الثالث: الوجود بشرط القیود، و هو وجود الممکنات «۱». و قالوا: التغایر فی هذه المراتب بمجرّد الاعتبار. فالاستشهاد من الثانی علی الأوّل بل و من الثالث علیه یکون استشهادا بالحقّ علیه، لا من غیره، لانّ کلّ واحد من المرتبتین الأخیرتین شأن من شئون الأوّل و تنزّل من تنزلاته، فلا یقع الاستشهاد بأمر خارج، فتأمّل!.

ثمّ لا یخفی انّ صحّة الوجه المذکور یتوقّف علی أوثقیة برهان اللمّ علی الإنّ، و سیأتی ما فیه؛ هذا.

و قال بعض الفضلاء: حکم الشیخ بأوثقیة منهج الالهیین باعتبار انّه لا یحتاج إلی اعتبار حدوث أو حرکة، بل یکفی التمسّک بأصل الوجود؛ بخلاف المناهج الأخری، فانّه لا بدّ فیها من بیان وجود حادث أو متحرّک، و هذا و إن کان ظاهرا لکن لا شکّ انّ الأوّل أوثق؛ انتهی.

و فیه: انّ حکم الشیخ بانّه طریقة الصدیقین الّذین یستشهدون بالحقّ لا علیه لا یلائم هذا التوجیه، کما لا یخفی.

و قیل: وجه الأوثقیة عدم ورود الایرادات الموردة علی طریقة الامکان من جواز الأولویة الذاتیة و شبهة ما قبل المعلول الأخیر و غیرهما؛

و فیه: أنّها ترد علی منهج الالهیین أیضا و الجواب مشترک.

و الأکثر مصرّحون بانّ الوجه فی أوثقیة منهج الالهیین کونه لمّیا دون سایر

---

(۱)- راجع: نفحات الأنس ص ۵۵۴.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۷

المناهج، و لمّا توقّف اثبات مدّعاهم علی بیان أمرین- الاوّل: بیان کون البرهان اللمّی أوثق من الإنّی، و الثانی: بیان کون هذا المنهج لمّیا دون سایر المناهج- فقالوا فی بیان الاوّل: وثاقة الدلیل انّما هو لأجل افادته الیقین، فکلّ ما کان افادته للیقین کلّیا و اتمّ کان أوثق و أحکم، و ما یفید الیقین الکلّی التامّ انّما هو برهان اللمّ دون الإنّ. امّا عدم افادته للیقین کلّیا لما ثبت و اشتهر بین القوم من انّ العلم الیقینی الکلّی بما له سبب لا یحصل إلّا من سببه، فالإنّ فیما له سبب لا یفید الیقین لتوقّف العلم الیقینی به علی العلم من جهة سببه؛ و قد صرّح به الشیخ فی الشفا حیث قال ما حاصله: انّ الشیء إذا کان له سبب لم یتیقّن إلّا بسببه، فان کان/ DB۲۱ / الأکبر للأصغر لا بسبب بل لذاته و کان بیّن الوجود للأصغر ثمّ الأکبر بیّن الوجود للاوسط فینعقد برهان یقینی، و یکون برهانا إنّیا لا لمّیا. و قال فی موضع آخر ما حاصله: انّ برهان الإنّ یعطی الیقین فی بعض المواضع، و أمّا فیما له سبب فلا یعطی الیقین. و قد صرّح بذلک المحقّق الطوسی أیضا فی مقام ترجیح طریقة الالهیین، حیث قال بعد حکم الشیخ فی الاشارات بأوثقیة منهج الالهیین: و ذلک لأنّ اولی البراهین باعطاء الیقین هو الاستدلال بالعلّة علی المعلول، و أمّا عکسه-: الّذی هو الاستدلال بالمعلول علی العلّة- فربّما لا یعطی الیقین إذا کان للمطلوب علّة لم یعرف بها «۱».

و امّا عدم افادته للیقین التامّ فلما اشتهر بینهم من انّ العلم بالعلّة یوجب العلم التامّ بالمعلول بخلاف العکس، فانّ العلم بالمعلول لا یوجب إلّا العلم الناقص بالعلّة.

و یرد علی الأوّل: أمّا أوّلا- فبانّ البرهان ما افاد الیقین، و برهان الإنّ قسم منه، و المقسم و ما یعتبر فیه معتبر فی القسم، فکیف لا یفید بعض اقسام الإنّ الیقین؟!. و توضیح ذلک: انّ المنطقیّین قد ذکروا انّ کلّ قیاس حملیّ لا بدّ فیه من مقدّمتین مشترکتین فی حد یسمی بالحدّ الوسط، لانّ نسبة محمول المطلوب إلی موضوعه لمّا فرضت نظریة مجهولة فلا بدّ من أمر ثالث یفید العلم بتلک النسبة، و إلّا کفی تصوّر

---

(۱)- راجع: شرح الطوسی علی الاشارات، المطبوع مع المحاکمات ج ۳ ص ۶۶. شرحی الاشارات ج ۱ ص ۲۱۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۸

الطرفين فى العلم بتلك النسبة، فلا تكون نظرية مجهولة بل بديهية معلومة، و هو خلاف الفرض. و هذا الأمر الثالث هو الأوسط الموجود فى كلتا المقدّمتين المسمّيتين بالصغرى و الكبرى، و تتفرّد الصغرى بحدّ هو موضوع المطلوب و يسمّى «أصغر»، و الكبرى بحدّ هو محمول المطلوب و يسمّى «أكبر»، فكلّ قياس حمليّ يشتمل على ثلاثة حدود:

الاصغر، و الاكبر، و الاوسط. ثمّ الأوسط فى القياس البرهانى- و هو ما صحّ تركيب مقدّمتيه و كانت المقدّمتان يقينيّتين- لا بدّ أن تفيد الحكم بثبوت الأكبر للأصغر، فيكون علّة لثبوت الحكم- أي: ثبوت الأكبر للأصغر- فى الذهن، فانّ كان مع ذلك/ ۲۲MA / علّة لثبوت الأكبر للأصغر فى الخارج يسمّى البرهان «برهان لمّ»، و إلّا يسمّى «برهان انّ». ثمّ قسّموا البرهان الإنّى إلى ما يكون الأوسط فيه معلولا لوجود الأكبر فى الأصغر، و ما يكون كلاهما فيه معلولا لشيء ثالث، و ما يكونان متضايفين. و الأشهر عندهم هو القسم الاوّل، و الثالث غير معروف لقلّة فائدته؛ و ربما يخصّ الأخيران باسم الدليل.

هذا حاصل كلامهم فى تقسيم البرهان.

و هم «۱» كما ترى عرّفوا البرهان بما كان مقدّماته بيّنة و كان تركيبها معلوم الصحّة، و جعلوه مقسما للمّى و الإنّى و صرّحوا بلزوم النتيجة المطلقة. فكلامهم صريح فى افادة كلّ منهما العلم اليقينى القطعى، لانّه إذا صحّ الملزوم صحّ اللازم أيضا- لعدم جواز انفكاك الملزوم عن اللازم-. فمن ادّعى عدم افادة الإنّ اليقين لزمه القدح إمّا فى تحديد البرهان، أو فى كونه مقسما للّمّ و الإنّ، أو فى كون النتيجة لازمة، و الكلّ باطل. فتحقّق بذلك اشتراكهما فى افادة العلم اليقينى و لا فرق بينهما إلّا فى المطلوب-:

فى اللمى انّما يعلم من جهة العلم بما اوجبه و أوجده فى الخارج أعنى لمّه و علته، و فى الإنّى انّما يعلم من جهة أخرى، فلا يعلم معه لمّه و علّته، بل المعلوم وجوده فقط-.

فان قيل: كلام المنطقيين فى هذا المقام لا يخلوا عن اختلال، لانّهم فى تقسيم البرهان إلى اللمّى و الإنّى جعلوا مناط التقسيم حال الأوسط بالنسبة إلى الأكبر و

---

(۱)- النسختين: هو.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۹۹

الأصغر، و هو يقتضى أن يكون البرهان منحصرا فى الاقترانى الحملى لعدم اصطلاحهم هذه الحدود- أعنى: الأوسط و الأصغر و الأكبر- فى غير الاقترانى الحملى من الاقيسة، مع انّهم صرّحوا بأنّ البرهان هو القياس المؤلّف- و هو اعمّ من أن يكون استثنائيا أو اقترانيا حمليا أو شرطيا-، ففى ظاهر كلامهم تدافع؛

قلنا: ملاحظتهم لحال الحدود المختصّة بالاقترانى الحملى مسامحة منهم. و الباعث على تلك المسامحة كون الاقترانى الحملى أعرف من ساير الأقيسة و ظهور امكان ارجاعها إليه، فكان غيره من الأقيسة حملى اقترانى بالقوّة مشتمل على تلك الحدود.

و الحاصل: انّ اللمّ و الإنّ من الاقسام الأولية للبرهان و يتأتّى فى جميع الأقيسة من الاستثنائى و الاقترانى و الشرطى، إلّا أنّ جعلهم مناط التقسيم ما يختصّ بالاقترانى الحملى لأعرفيته و امكان ارجاع غيره إليه. و الجواب بانحصار البرهان فى الاقترانى الحملى و جعل تعريفه على الوجه الأعمّ مسامحة. إذ الاعتراف بعموم البرهان و التزام انّ اللمّ و الإنّ ليسا من اقسامه الاوّلية بل من اقسام أحد أنواعه- اعنى: الاقترانى الحملى- فلا ينحصر البرهان بهما و تقسيمه إليهما أوّلا على/ ۲۲DA / سبيل الحصر مسامحة يخالف قواعد القوم و اصولهم- كما لا يخفى-.

و امّا ثانيا: فلانّ دعوى أنّ العلم اليقينى بذى السبب لا يحصل إلّا من العلم بسببه ممنوعة، فانّه يجوز أن يحصل العلم القطعى بوجوده من الاحساس أو الالهام أو الكشف أو الحدس أو اخبار من علم صدقه بالبرهان. و أيضا نحن نقطع من وجود معلول وجود علّة له-

كما هو شأن برهان الإنّ- و إن كانت لتلك العلّة علة أيضا، فلا ينحصر طريق العلم بذى السبب فى جهة العلم بالسبب.

و أمّا ثالثا: فلانّ الواجب- تعالى شأنه- ممّا ليس له علّة و سبب، فالبرهان الإنّ فيه برهان فيما سبب له، فيفيد العلم اليقينى و هو ظاهر.

و يرد على الثانى- أعنى: كون العلم بالعلّة موجبا للعلم التامّ بالمعلول بخلاف العكس-: انّ ايجاب العلم بالعلّة للعلم التامّ بالمعلول انّما هو مسلم إذا كانت العلة تامّة و علمت على الوجه التامّ- أى: بذاتها و حقيقتها المعينة مع جميع لوازمها و ملزوماتها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۰

و عوارضها و معروضاتها و ما لها فى نفسها و ما لها بالقياس إلى غيرها-، و قد صرّح بذلك جمع من المحقّقين منهم المحقّق الطوسى- رحمة اللّه عليه- فى شرح رسالة العلم «۱»؛ و أنّى يحصل ذلك لأحد؟! لتوقّفه على العلم بعلّة تلك العلّة و علّة علّتها و هكذا، فامّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما لا علّة له، أو ما لا يعلم من جهة علّته فلا يعلم على الوجه التامّ. و إذا لم يعلم الموقوف عليه على الوجه التامّ فلا يعلم الموقوف أيضا على الوجه التامّ. على انّ الشيخين-: الفارابى و ابن سينا- صرّحا بانّه لا يمكن للبشر أن يعلم شيئا بحقيقته؛ قال الفارابى فى تعليقاته: الوقوف على حقائق/ ۲۲MB / الاشياء ليس فى قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلّا الخواصّ و اللوازم و الاعراض «۲». و بمثله صرّح الشيخ فى رسالة الحدود و اطال الكلام فيه بما لا مزيد عليه «۳».

و به يظهر فساد قول من زعم من المتكلّمين انّه يمكن تحصيل العلم بالحقائق بل وقوعه حتّى «۴» بحقيقة اللّه- تعالى-، و كيف يمكن ذلك و القول به بعد اقرار سيّد الرسل- صلى اللّه عليه و آله و سلّم- بالعجز عن حقّ المعرفة «۵»؟!. هذا كلّه؛ مع انّه لو امكن العلم بالعلّة بحقيقتها و جميع لوازمها و كان ذلك موجبا للعلم التامّ بالمعلول بحقيقته و لوازمه و ملزوماته كان ذلك موجبا للعلم التامّ بالعلّة و الفرق بينهما تحكّم.

قيل: العلم بالعلّة يفيد العلم بخصوصية المعلول و ذاته المعينة المخصوصة، و امّا العلم بالمعلول فلا يفيد العلم بالعلّة المعينة المخصوصة، بل يفيد العلم بعلّة ما، لأنّه لامكانه و تساوى الطرفين إلى مهيته محتاج إلى علّة من العلل، فالعلم به يوجب العلم بعلّة ما. فالبرهان الإنّى من حيث اعتباره استدلالا من المعلول على علّة ما يفيد اليقين و من حيث اعتباره استدلالا على العلّة المعينة فلا يفيد اليقين، فهنا علم نظرى

---

(۱)- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ۴۲.

(۲)- راجع: التعليقات، ص ۴۰.

(۳)- راجع: رسالة الحدود، ص ۱، حيث يقول الشيخ: ... فاستعفيت من ذلك علما بانّه كالأمر المتعذّر على البشر ...

(۴)- الاصل:- حتّى.

(۵)- اشارة إلى قول النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلّم-: ما عرفناك حقّ معرفتك. راجع:

بحار الأنوار، ج ۶۹، ص ۲۹۲، ج ۷۱، ص ۲۳. و انظر: شرح القيصرى على فصوص الحكم- الطبعة الحجرية-، المقدّمات، ص ۵، القائمة ۲.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۱

مخصوص، أى: العلم المتعلّق بالذات المخصوصة المعينة يتوقّف تحصيله على جهة العلّة و يمتنع حصوله من المعلول. و لا ريب انّ العلم بالحقيقة المعينة المخصوصة أولى و أكمل من العلم بحقيقة ما، فهذا هو الوجه فى مزية البرهان اللمّى على الإنّى.

و لا ريب أيضا فى انّ المقصود من البرهان فى اثبات الواجب- تعالى شأنه- اثبات خصوصية العلّة للكلّ- اعنى: الواجب بالذات-، و برهان الإنّ لا يفيد هذا الأمر، فيجب المصير فيه إلى برهان اللمّ.

و الجواب: انّ هذا مجرّد دعوى لا دليل عليه، و الفرق غير ظاهر عند التأمّل. فانّ العلم بالعلّة إن لم يكن تامّا- أى: لم يعلم العلّة

بحقيقتها و لوازمها و خواصّها و ما لها بالقياس إلى نفسها و ما لها بالقياس إلى غيرها- لم يفد العلم بخصوصيّة المعلول اصلا، لأنّه لم يعلم صفاتها و خواصّها ليعلم انّ معلولها يلزم أن يكون على صفة كذا و خصوصيّة كذا. و لو افاد مجرد ذلك العلم بخصوصيّة المعلول لقلنا: العلم بالمعلول أيضا يوجب العلم بخصوصيّة العلّة و إن لم يكن تامّا، لعدم تعقّل الفرق أصلا. و لو كان العلم بها تامّا- أى: علمت العلّة بحقيقتها المخصوصة و صفاتها المعينة و خواصّها اللازمة- فلا ريب فى أنّه يفيد العلم بخصوصيّة المعلول بمعنى انّه بعد ما علم انّ العلّة حقيقتها كذا و صفاتها و خواصّها كذا يحكم العقل بانّ معلول مثل هذه العلة يجب أن يكون على صفة كذا أو خصوصيّة كذا- للزوم المناسبة بين العلّة و المعلول-. إلّا أنّ المعلول أيضا إذا علم بهذا الوجه علمت العلّة أيضا بالتعيّن «۱» و الخصوصيّة، فانّه إذا علم أنّ المعلول على حقيقة كذا و خواصّه و آثاره كذا و كذا، يحكم العقل بانّ علّته يلزم أن يكون على صفات مخصوصة و خصوصيات معينة- لوجوب المناسبة بين العلة و المعلول- فانّا كما إذا تعقّلنا الواجب- تعالى شأنه- بصفاته المعيّنة من بساطته و تجرّده نحكم بأنّه/ 22DB / يجب أن يكون معلوله الأوّل جوهرا بسيطا مجرّدا و هو العقل الاوّل، كذلك إذا تعقّلنا العقل الأوّل ببساطته و تجرّده و امكانه نحكم بانّ علّته يجب أن تكون بسيطا مجرّدا واجبا، و قس عليه أمثال ذلك. فانّا كما إذا تعقّلنا تعفّن «۲» مطلق خلط علمنا حصول

---

(۱)- الاصل: باليقين.

(۲)- الاصل: تعقل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۲

مطلق حمى من دون العلم بخواصّ هذه الحمى، و إذا علمنا تعفّن خلط صفراوىّ علمنا حصول حمى صفراوىّ، فكذلك إذا علمنا حصول مطلق حمى من دون العلم بخواصّ هذه الحمى علمنا تعفّن مطلق خلط من دون حصول العلم بخصوصيّة هذا الوسط، و لو علمنا خصوصيّة الحمى من كونه حمّى صفراويا أو بلغميا علمنا خصوصيّة الخلط أيضا من كونه صفراء أو بلغما؛ هذا.

و قال بعض الأفاضل: انّه لا ريب فى انّ العلم الحاصل من البرهان سواء كان لمّيا أو إنّيا انّما هو العلم التصديقىّ- أى: المتعلّق بثبوت النسبة الخبريّة- دون العلم التصورىّ الّذى هو تصوّر الأشياء بالحدّ أو الرسم، فانّ العلّية و المعلولية اللّتين اعتبرنا بين حدود البرهان- أعنى: الأوسط و الأكبر و الأصغر- ليستا معتبرتين بين ذوات تلك الحدود، بل بين أوصافها العنوانية باعتبار ثبوت تلك الاوصاف لذوات تلك الحدود أو نفيها عنها. فقولهم: الأوسط إذا كان علّة للحكم فالبرهان لمّى و إلّا فإنّى؛ فيه مسامحة و اعتماد على الظهور، و معناه انّ وصف الأوسط باعتبار ثبوته للأصغر أو نفيه عنه إن كان علّة لثبوت وصف الأكبر للأصغر أو نفيه عنه فالبرهان لمّى، و إلّا فإنّى. فاذا قيل: العالم متغير و كلّ متغير حادث فالعالم حادث، برهان لمّى أريد به انّ ثبوت الأوسط/ 23MA /- أعنى: التغيّر- للعالم علّة لثبوت الحدوث له، و هو الحكم المطلوب. بمعنى انّه متقدّم عليه بالذات بحسب نفس الأمر، و ما لم يثبت للعالم وصف التغيّر فى الواقع لم يثبت له وصف الحدوث. و إذا قيل: زيد محموم و كل محموم متعفّن الاخلاط، برهان انّى أريد به انّ ثبوت الأوسط- أعنى: المحموم- لزيد معلول لثبوت تعفّن الاخلاط له و هو الحكم المطلوب؛ يعنى انّه متأخّر عنه بحسب نفس الأمر. و ما لم يثبت لزيد وصف بعض الاخلاط- أى: الحكم المطلوب- لم يثبت له وصف الحمى- أى:

الأوسط-. فظهر انّ العلّية و المعلولية المأخوذتين فى مطلق البرهان انّما ترجعان إلى ثبوت النسبة الّذى هو من العلوم التصديقية.

و إذا كان الحاصل من البرهان هو العلم التصديقى دون التصورىّ نقول: لا يجوز التفاوت بالكمال و النقصان فى العلم التصديقى سواء حصل من برهان اللمّ أو الإنّ، إذ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۳

لا فرق فى كيفية العلم الحاصل منهما لعدم التشكيك فيه- كما بيّن فى موضعه-، و لا فى متعلّق التصديق- إذا لتصديق المنتج من

ايّهما متعلّق بحقيقة النسبة الخبرية المطلوبة-، فالعلم الّذى يمكن أن يتفاوت بالكمال و النقصان انّما هو العلم التصوريّ من حيث المتعلّق، فانّ العلم التصوريّ الحاصل من الحدّ يكون متعلّقا بحقيقة الشىء، و الحاصل من الرسم يكون متعلّقا بخواصّه و لوازمه. و تفاوت هذا العلم لا مدخلية له فيما نحن فيه، فانّ قولنا: العالم حادث متعلّق العلم ثبوت الحدوث للعالم أعمّ من أن يكتسب من جهة علّيته أو من جهة معلوليّته، و لا يتصوّر التفاوت فيه من هذه الجهة. نعم! يمكن التفاوت فى تصوّر الحدوث أو العالم بالكنه أو الوجه، إلّا انّه لا مدخلية له فى نفس التصديق بثبوت الحدوث للعالم.

فان قيل: يجوز أن يختلف العلم بالنسبة الخبرية باختلاف تصور الاطراف بالكنه أو بالوجه؛

قلنا: التفاوت فيه على هذا التقدير ليس من حيث انّه «۱» مستفاد من البرهان، بل من حيث تصوّر بعض الاطراف بالكنه و بعضها بالوجه، فبالحقيقة يكون التفاوت فى العلم التصورى؛ و بواسطته يحصل تفاوت ما فى العلم التصديقى أيضا. و لكن ذلك لا يفيد التفاوت فى المقصود، لأنّه ليس من حيث انّه مستنتج من البرهان، بل من حيث تصوّر الاطراف؛ إلّا أن يقال: انّ مقصود القائل انّ البرهان اللمّى لا ينفكّ عن تصوّر الاطراف على وجه اتمّ و اكمل، بخلاف الإنّى، لا أنّ العلم الحاصل بالمطلوب من اللمّى من حيث انّه حاصل منه يكون اتمّ من العلم الحاصل به من الإنّى من حيث انّه حاصل منه، و هذا القدر يكفى لمزية اللمّ على الإن.

و غير خفيّ إنّا نلتزم مثل هذه المزية و لا ننكره!، إلّا أنّ مبنى هذا الكلام على لزوم تصوّر الاطراف فى اللمّى بالحدّ و الكنه و فى الإنّى بالرسم و بالوجه، و على جعل حصول الشىء ممّا يتوقّف عليه من اللمّ و إن لم يكن علّة فاعلية له، بل يكفى كونه جزء العلّة و من مقوّماته. و الظاهر أنّ مجرّد حصول الشىء ممّا يتوقّف عليه و أن

---

(۱)- الاصل:- انه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۰۴

يكن علّة فاعلية من اللمّ بشرط كونه تصديقا، لأنّ المراد بالعلّة هاهنا يجب ان يكون ما يتوقّف عليه الشىء مطلقا لا العلّة التامّة و لا خصوص إحدى العلل الاربع، فانّ الاستدلال/ ۲۳DA / من المعلول على أىّ جزء من العلّة التامة برهان انّى، و الاستدلال من الجزء الأخير للعلّة التامة أو يستلزم الجزء الاخير له على المعلول برهان لمّى.

و أمّا لزوم كون تصور الاطراف ممّا يتوقّف هذه الاطراف عليه- أعنى: بالحدّ و الكنه فى اللمّ- فغير معلوم، لانّه من العلوم التصورية الّتى لا مدخل لها فى البرهان الّذى هو من العلوم التصديقية-، فلا معنى لاشتراطه فى البرهان اللمّى.

و أنت خبير بانّ اتمام أصل الجواب المنقول عن بعض الأفاضل يتوقّف على عدم التشكيك فى حقيقة العلم المتعلق بالنسبة الخبريّة، و هو محلّ كلام؛ و النزاع فى مثله مشهور.

و قد تلخّص ممّا ذكر انّ ما ذكروه فى بيان الأمر الاوّل- أعنى: اوثقية اللمّى من الإنّى- غير تمام، و لا تفاوت بينهما إلّا فى أنّه يعلم المطلوب فى اللمّى من جهة ما يوجبه من لمّه و سببه، بخلاف الإنّى؛ هذا.

و ذكروا فى بيان الوجه الثانى- أعنى: لميه منهج الإلهيين- وجوها:

منها: انّه استدلال بحال من مفهوم الوجود- أعنى: احتياج فرده الممكن إلى العلّة أو كونه ذا تقرّر أو ذا فرد فى نفس الأمر- على حال اخرى منه،/ ۲۳MB / و هى اتّصافه بكون بعضه واجبا لا على ذات الواجب فى نفسه، فانّ كون طبيعة الوجود مشتملة على فرد هو الواجب لذاته حال من أحوال تلك الطبيعة، فالاستدلال بحال من تلك الطبيعة على حال أخرى لها معلولة للحال الاولى.

و فيه: انّ الحالة الّتى يستدلّ بها- أعنى: كون الوجود ذا تقرّر أو ذا فرد أو احتياج فرده الممكن إلى علّة- إنّما هى معلومة و مستفادة من الوجودات الامكانية، و هى معلولة للواجب الحقّ- تعالى شأنه-، فكيف يكون علّة له فى الخارج حتّى يكون الاستدلال بها عليه لمّيا؟!. كيف و لو كان الاستدلال بالوجود المطلق على الواجب بأىّ طريق كان استدلالا بالعلّة على المعلول لكان للواجب علّة؟!

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۵

و بما ذكر يظهر ضعف ما ذكره بعض المشاهير المعتقدين للمّية هذا الوجه حيث قال: إن قيل: الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلّة على المعلول، و إلّا لزم أن يكون الواجب معلولا؛ قلنا: الاستدلال بالعلّة على المعلول هو الاستدلال من واجب الوجود على معلولاته. فانّا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود أوّلا ثمّ نستدلّ به على ساير الموجودات بان نقول: لمّا كان الواجب في غاية البساطة و التجرد يجب أن يصدر عنه أوّلا امر بسيط مجرّد عن الموادّ و بعد فتح ابواب الكثرة يصدر منه- تعالى- بطريق التناوب الاشياء الأخر، و لمّا كان غنيا عن كلّ شيء يجب أن لا يكون فعله معلّلا بالاغراض، و إن كانت المنافع لازمة لفعله- تعالى- على وجه لا يكون غرضا له و عائدا إليه. و لمّا كان جوادا مطلقا فيجب أن لا ينقطع منه الفيض، و لمّا كان مجرّدا يجب أن لا يسنح له شيء بعد ما لم يكن، و غير ذلك من الخواصّ المثبتة بمجرّد ملاحظة وجوب الوجود. و أمّا القوم فيثبتون ساير الموجودات و يستدلّون بها على وجود واجب الوجود. و بعبارة اخرى: نحن نثبت الحقّ و نستدلّ به على الخلق، و امّا هم فيثبتون الخلق و يستدلّون به على الحقّ، فطريقتنا أوثق و أشرف. انتهى ما ذكره مع تفصيل و توضيح.

و وجه ضعفه: انّ استدلالكم على الواجب انّما هو بافراد الوجودات المعلولة أو بالوجود المطلق من حيث أنّه في ضمن الافراد الممكنة المعلولة، فهو استدلال من المعلول على العلّة دون العكس، فلا فرق بين طريقتكم و طريقة غيركم.

و أمّا ثبوت اللوازم و الخواصّ المذكورة للواجب بعد اثباته فهو امر آخر يتأتّى على جميع الطرق بعد أن يثبت الواجب بأيّ منها.

و منها: انّ كون العالم مصنوعا و مجعولا علّة لكون الواجب صانعا للعالم، أي: هو علّة لهذا الوجود الرابطي الاضافي للواجب- تعالى- لا- لوجوده في نفسه، لانّ وجوده في نفسه ليس معلولا لشيء، فوجود العالم في نفسه معلول للواجب- تعالى شأنه-. و الوجود الرابطي للواجب- تعالى- و هو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته و مجعوليته، فكون العالم مصنوعا و مجعولا علّة لكونه ذا جاعل واجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۶

بالذات. و لا- استبعاد في ذلك كما ذكره الشيخ في المؤلّفية و ذوي المؤلّفية، فانه قال: انّ قولنا كلّ جسم مؤلّف و كلّ مؤلّف فله مؤلّف برهان لمّي، لانّ المؤلّف- بالفتح- و إن كان معلولا- للمؤلّف- بالكسر- بحسب الخارج و الواقع، لكن ذا المؤلّف- أعني: مفهوم DB۲۳ / قولنا: له مؤلّف- هو الحدّ الأكبر، و الوجود الرابطي للمؤلّف- بالكسر- معلول للمؤلّف- بالفتح-. و أيّد ذلك بعضهم بانّه لا يثبت من هذه الدلائل إلّا وجود علّة ما لجميع الممكنات خارجة عنها- أي: غير ممكنة-، و لا يثبت بها خصوص وجود الذات المقدّسة الالهية. و الشيخ قد صرّح بانّ الاستدلال بوجود المعلول على وجود علّة ما في الحقيقة استدلال من العلّة على المعلول، لأنّ ثبوت علّة ما لشيء يكون في الحقيقة معلّلا بمعلولها، فيكون لمّيا.

قيل: و بهذا الوجه- أي: بجعل المعلولية راجعة إلى الوجود الاضافي الرابطي لا- إلى الوجود الحقيقي الخارجي- يندفع الايراد المشهور؛ و هو انّه لا يمكن الاستدلال اللمّي على وجود الواجب لان كلّ شيء سوى الواجب- تعالى- معلول له- تعالى- إمّا بواسطة أو بدونها، و ليس الواجب معلولا لشيء؛ فلا يمكن الاستدلال على وجوده بطريق/ MA۲۴ / اللمّ.

و أيضا: كلّ ما يحصل في اذهاننا و نتعقّله فهو ممكن، و كلّ ممكن معلول له، فانحصر طريق اثباته في الإنّي.

و وجه الدفع: انّ ما يثبت بالبرهان اللمّي هو الوجود الاضافي الرابطي للواجب- تعالى- و هو يجوز أن يكون معلولا، و عدم معلوليته انّما هو باعتبار وجوده في نفسه. و لا امتناع في كون الواجب معلولا باعتبار الوجود الرابطي، فانّ الشيء قد يكون علّة بحسب الذات و معلولا بحسب الوجود الاضافي الرابطي، فانّ ثبوت رازقية زيد للواجب- تعالى- يتوقّف على وجود زيد المرزوق و لا يمكن ثبوتها له بدونه، بل يحتاج هذا الثبوت إلى وجود زيد مع انّه موجد زيد و غني عن كلّ شيء.

و غير خفيّ انّ هذا الوجه في غاية السقوط و لا يسمن و لا يغني من جوع!، كيف و هو يجري في جميع ادلّة اثبات الواجب من أيّ

منهج کان و لا اختصاص له بمنهج

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۷

الإلهیین، بل یجری فی جمیع الأدلّة الآتیة فی أیّ مطلب کان و لا اختصاص له بادلّة اثبات الواجب!؛ فأیّ مزیة تثبت بهذا التکلّف و التعمّل لمنهج الإلهیین؟!.

مع انّه لو سلّم عدم جریانه فی غیره نقول: انّ مطلوب القوم من ردّ أدلّة اثبات الواجب إلی اللمّی انّما هو لأن یکون أوثق و أحکم، و لا ریب فی أن مثل هذا التعمّل و التغیّر فی بعض العبارات لا یصیر سببا لتفاوت الدلیل فی الواقع و نفس الأمر حتّی یصیر لأجله أوثق، بل انّما هو تکلّف لا یرجع إلی فائدة و تحصیل. فالفرق بین منهجی الالهیین و المتکلّمین بلمّیة الأوّل و إنّیة الثانی تحکّم بحت!.

و لو قیل بعکس ذلک لکان له وجه فی الجملة، لأنّ المتکلّمین یجعلون الوسط فی براهین اثبات الواجب هو الحدوث أو الامکان بشرط الحدوث، و هم یعتقدون انّ علّة الحاجة إلی المؤثّر هی الحدوث أو الامکان بشرط الحدوث، فالاستدلال علی الواجب به استدلال لمّی و إن کان ما اعتقدوه من علّة الحاجة باطلا عندنا. و أمّا الإلهیون فلمّا جعلوا الوسط فی البراهین هو الوجود فلا یمکنهم القول باللمّیة، لأنّ الوجود لیس عندهم علّة الحاجة بل علّتها عندهم هی الامکان البحث. نعم؛ لو جعلوا الوسط فی البراهین هو الامکان فقط و استدلّوا علی الواجب- تعالی- بمجرّده لکان للقول بلمّیة طریقتهم وجه، إلّا أنّ الاستدلال بمجرّد الامکان من غیر التمسّک بالوجود أو الحدوث غیر ممکن.

و بذلک یندفع ضعف ما افتخر به بعض الفضلاء بالتفطّن به، و قال: أمّا اثبات الواجب فظاهر النظر یقتضی أن یکون دلیله علی الطریقین إنّیا، و النظر الصائب یفضی إلی أنّ الّذی لهم من الدعوی علی الطریقین یثبت ببرهان لمّی، فانّ دعواهم انّ الممکنات منتهیة إلی الواجب أو انّ الممکن له موجود واجب أو انّ العالم له خالق صانع لا- مجرّد انّ الواجب موجود، بل هو لازم ثانیا من دلیلهم، و بین هذا و ما قدمنا من الدعوی فرق؛ انتهی.

و وجه الدفع: انّ الممکن ما لم یؤخذ منه الوجود أو الحدوث أو ما یرجع إلیهما لم یدلّ علی احتیاجه إلی المؤثّر، و وجهه ظاهر.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۸

و بما ذکر یظهر فساد ما قیل: انّ جمیع براهین اثبات الواجب لمّیة بحسب الحقیقة- بناء علی ما نقل عن الشیخ من حدیث المؤلّف و ذی المؤلّف-، إلّا أنّ صورة سایر الطرق شبیهة بصورة الإنّ لانّها بظاهرها انتقال من المعلول إلی العلّة، لانّ الممکن و المحدث و الحرکة- الّتی ینتقل منها إلی الواجب تعالی- معلولة له. بخلاف منهج الالهیین، فانّه انتقال من الموجود إلی الواجب، و هو بظاهره لا یشبه إلّا انّ الموجود لیس معلولا للواجب مطلقا و إن کان بعض افراده معلولة له، بخلاف الممکن و الحادث و الحرکة.

و وجه الفساد: أمّا أوّلا فبأنّه أیّ فائدة فی التفاوت فی/ ۲۴DA / الصورة مع عدم الفرق الواقعی فی الوثوق؟!؛

و أمّا ثانیا: فبانّه تخصیص لادلّة اثبات الواجب مع جریان ما ذکره الشیخ فی جمیع ما یتصوّر دلیلا.

و أمّا ثالثا: فبانّ الموجود الّذی یقع به الانتقال إلی الواجب انّما هو افراده الّتی هی معلولة، و الفرد الّذی هو غیر معلول لم یقع به انتقال. و لا فرق بینه و بین الممکن و الحادث.

ثمّ التأیید الّذی نقلناه عن بعضهم للوجه المذکور-: من کون/ ۲۴MB / الاستدلال لوجود المعلول علی وجود علّة ما استدلالا لمّیا- لا یخفی فساده و ضعفه و ان نسبه الأکثرون إلی الشیخ؛ لأنّ القریحة السلیمة حاکمة بانّه لا فرق بین علّة ما و العلّة المعینة، فانّ الاستدلال بوجود المعلول علی وجود العلّة لمّی سواء کانت العلّة علّة ما أو علّة معینة، و أیّ باعث للفرق؟!. و الظاهر انّ نسبته إلی الشیخ فریة. و صرّح بعضهم بانّه لیس فی کلمات الشیخ ما یدلّ علیه.

و أورد علی الوجه المذکور: بانّه إذا کان العالم باعتبار مصنوعیته و مجعولیته علّة لکون الواجب صانعا للعالم لزم أن لا یثبت للواجب- تعالی- صانعیة العالم لذاته، بل یتوقّف علی ملاحظة حال العالم، لأنّ صانعیته- تعالی- حینئذ معلولة لمصنوعیة العالم کما هو شأن

البرهان اللمّى. فلو قطع النظر عن مصنوعيهٔ العالم لم يثبت له صانعيهٔ «۱»

---

(۱)- الاصل: لم يثبت لصانعه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۰۹

فى ذاته، فلا يجوز أن تكون مصنوعيهٔ العالم علّهٔ لهذا الوجود الرابطى- و هو كون الواجب صانعا للعالم-.

و أجاب عنه بعض الأفاضل: بانّ صانعيهٔ العالم يمكن اعتبارها من وجهين:

أحدهما: بحيث يكون وصفا للعالم و معناها كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات؛ و ثانيهما: أن يكون وصفا لواجب- تعالى شأنه-. و معناها حينئذ كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم؛ و للعالم وصفان: أحدهما: المصنوعيهٔ و المجعوليهٔ، و الآخر: كونه ذا صانع جاعل؛ و الأوّل علّهٔ للثانى و النتيجهٔ هى كون العالم ذا صانع واجب الوجود بالذات، لا كون الواجب صانع العالم، فصورهٔ القياس هكذا: العالم مصنوع و مجعول، و كلّ مصنوع و مجعول ذو جاعل صانع واجب بذاته، فالعالم ذو جاعل صانع واجب بالذات. و كون الواجب صانع العالم يظهر و ينكشف بعد حقّيهٔ تلك النتيجهٔ من غير احتياج إلى كسب و نظر، و هذا الظهور بطريق الاتّفاق. فثبوت صانعيهٔ العالم للواجب انّما هو بالنظر إلى ذاته لا بواسطهٔ أمر؛ غايهٔ ما فى الباب انّه ينكشف عندنا بعد حقّيهٔ ذلك القياس. و نظير هذا انّ التصديق قد يكون خفيا و بعد تصوّر الطرفين يصير بديهيا، إلّا أنّ تصوّر الطرفين كاسب له لأنّ التصديق لا يكون مكتسبا من التصوّر، فحقّيهٔ كون الواجب صانع العالم لازمهٔ لحقّيهٔ ذلك القياس، لكن هذا اللزوم ليس لزوما اصطلاحيا بأن يكون حقّيهٔ القياس المذكور ملزومهٔ لحقّيهٔ كون الواجب صانع العالم و علّهٔ بالقياس إليه، لأنّ كلّ ملزوم اصطلاحى علّهٔ للازمه، و ثبوت صانعيهٔ العالم له- تعالى- ليس معلّلا بغير ذاته أصلا، فاللزوم فيها بالمعنى اللغوى- يعنى: انّه لا ينفكّ أحد العلمين عن الآخر-. لأنّه إذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج إلى فكر و نظر اصلا، فكون «۱» الواجب صانع العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علّهٔ غير ذاته.

و يمكن أن يقال: كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقّيته بصحابهٔ اللمّ إلّا أنّ له دليلا لمّيا؛ انتهى.

---

(۱)- الاصل: فيكون.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۰

و اقول: هذا الجواب بطوله ممّا لا يجدى طائلا، بل هو فاسد!، لأنّ القول بانّ ظهور كون الواجب صانع العالم انّما هو بطريق الاتفاق ممّا لا معنى له، و القرائح السليمهٔ لا تقبله؛ فانّه لا ريب فى أنّ صانعيته- تعالى- للعالم انّما يعلم من مصنوعيهٔ للعالم، و لولاها لم يكن لنا إليها سبيل. بل لو لم يتحقّق المصنوعيهٔ فى الخارج لم تتحقّق صانعيهٔ فيه. نعم!، يمكن القول بانّ الانتقال من هذا الوجود الرابطى- أعنى: كونه صانعا- إلى الوجود الحقيقىّ انّما هو بالحدس لا بالاكتساب، لانّ تحقّق الوجود الارتباطى لا يمكن إلّا بعد تحقّق الوجود فى نفسه.

فالحقّ فى الجواب عن الشبههٔ أن يقال: لا مانع من توقّف هذا الوجود الاضافى الارتباطى- أعنى: ثبوت صانعيهٔ العالم للواجب تعالى شأنه- على غيره- أعنى:

مصنوعيهٔ العالم و عدم ثبوتها له فى ذاته-، فانّ المصنوعيهٔ و الصانعيهٔ متضايفتان و توقّف ثبوت أحد المتضايفين على الآخر ذهنا و خارجا ممّا لا ينكر. و هل هذا مثل الرّازقيهٔ و المرزوقيهٔ؟، فانّه لا ريب فى انّه لا يثبت للواجب- تعالى- رازقيهٔ/ ۲۴DB / زيد بدون وجود زيد المرزوق، بل هى موقوفهٔ عليه. و السرّ انّ مثل الصانعيّهٔ و الخالقيّهٔ و الرازقيّهٔ و أمثالها من صفات الفعل الّتى لا تتحقّق بدون متعلّقاتها. و الحاصل: انّ عدم ثبوت الوجود الرابطى للواجب بالنظر إلى ذاته و توقّفه على غيره لا منع فيه، إلّا أنّ ارجاع البراهين إلى

اثبات مثل هذا الوجود ليصير لمّية ممّا لا فائدة/ ۲۵MA / فيه و لا يجدى طائلا- كما عرفت-.

ثمّ لا يخفى بأنّ مثل هذه الشبهة جارية فى الوجه الأوّل أيضا، بان يقال: إذا كان اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علّة لاشتماله على الفرد الواجب لزم أن يكون كون الواجب فردا للموجود المطلق معلولا لكون الممكن فردا للموجود المطلق، فيلزم أن لا يثبت للواجب- جلّ و عزّ- كونه فردا للموجود المطلق باعتبار ذاته، بل بملاحظة علته؛ و هى اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن و احتياجه إلى العلّة. فمع قطع النظر عن هذه العلّة فى نفس الأمر يلزم عدم معلولها فى نفس الأمر فيلزم أن لا يكون الواجب فردا للموجود المطلق فى ذاته؛ و هو باطل. لأنّ كون الواجب فردا للموجود

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۱

ثابت له- تعالى- بالنظر إلى ذاته و إن قطع النظر عن جميع ما عداه.

و الجواب على النحو الّذى نقلناه عن بعض الأفاضل «۱» مع ما يرد عليه يعلم ممّا مرّ، و على ما ذكرناه ظاهر؛ فلا نطيل الكلام بالاعادة.

و منها: ما ذكره بعض الأفاضل، و هو أنّ طبيعة الوجوب لمّا كانت طبيعة ناعتية لطبيعة الوجود عارضة لها فهى متأخّرة بالذات عنها- كما يظهر من تتبع عبارات الشفا و غيره-، فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات على الموجود بما هو واجب و الواجب بما هو واجب، و هذا لا ينافى ما هو المشهور من «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»، لأنّ المراد منه انّ الماهية ما لم يتصف فى مرتبة العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن أن يوجد، لأنّ اتصاف الشيء فى الخارج بصفة الوجوب متقدّم على تحقّقه فيه، اذ اتصافه بها فى الذهن متقدّم على ثبوته فيه. إذا تمهّد هذا فلا يخفى عليك: انّ الاستدلال بالموجود بما هو موجود و انّ له فردا فى الخارج على الواجب بما هو واجب و انّ له فردا خارجيا برهان لمّى بلا تعمّل و تكلّف لا انّى، لأنّ ثبوت الفرد الخارجى للموجود بما هو موجود متقدّم بالذات و الطبع على ثبوت الفرد الخارجى للواجب بما هو واجب. و لا يتوهّم انّه يلزم على هذا أن يكون الواجب بما هو واجب معلولا لشيء، إذ اللازم تقدّم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب، و هو ليس بمستنكر، إذ ذاته- تعالى- من جهة انّه مبدأ للآثار فرد للموجود، و الوجود من جهة انّه مبدأ لوثاقة الوجود فرد للواجب و الوجوب، و الاعتبار الاوّل متقدّم بالذات على اعتبار الثانى- كما يقال فى تقدّم وجوب الوجوب على ساير الصفات، و فى تقدّم العلم و القدرة على الإرادة-. و طبيعة الوجود و الموجود بما هو موجود متقدم على جميع الاشياء، بل جميع الاعتبارات بالذات، و لهذا جعل موضوعا للفلسفة الأولى. و المراد بما قال الشيخ و غيره: «انّه لا برهان عليه- تعالى- بل هو البرهان على كلّ شيء»: انّه لا برهان على ذاته من غيره، لانّ ذاته باعتبار و ملاحظة ليس ببرهان على نفسه باعتبار آخر، أو بعض صفاته ليس برهانا على بعض آخر؛ بل هو الشهيد عليه كما على غيره. و لهذا

---

(۱)- الاصل:+ ظاهر.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۲

بعينه صار هذا المنهج أشرف و أخصر من غيره المأخوذ فيه وجود الممكن أو الحادث أو المتحرّك شاهدا عليه؛ انتهى.

و أنت خبير بأنّ هذا الوجه فى غاية الفساد، و لا يقبل الاصلاح بوجه. لانّ الوجود الّذى يمكن أن يتوهّم تقدّمه على الوجوب و علّيته له انّما هو الوجود الخاصّ الواجبى و الاستدلال لم يقع به، لانّه عين المطلوب، بل الاستدلال انّما وقع من الموجود المشاهد المعيّن أو من طبيعة الموجود باعتبار تحقّقها فى ضمن موجود معيّن مشاهد، و البديهة قاضية بانّه ليس متقدّما على الموجود بما هو واجب و لا علّة للواجب بما هو واجب، كيف و جميع الموجودات المعلومة المشاهدة و طبيعة الموجود من حيث تحقّقها فى ضمنها معلولة للواجب و متأخّرة عن تحقّقه؟!؛ فكيف يجوز أن تكون متقدّمة عليه و علة له؟!. على أنّ تأخّر الوجوب لذاته عن الوجود الواجبى و تأخّر الوجوب لغيره عن ساير الوجودات غير مسلّم، لانّ كلّ وجود ما لم ينسدّ عنه جميع انحاء العدم و لم يصل حدّ الوجوب لم يتحقّق فى الخارج، فالوجوب فى مرتبة نفس الأمر- أى: العقل الفعّال- أو الحال الّذى للشيء فى حدّ ذاته بلا تعمّل- أى: الّذى

يكون/ ۲۵DA / بحيث إذا لاحظه العقل السليم حكم به بالبديهة أو البرهان- مقدّم على الوجود.

و ما ذكره هذا الفاضل فى بيان معنى المقدّمة المشهورة كلام خال عن التحصيل، لانّه لا شكّ أنّ اتصاف الشىء بالوجود ليس له توقّف على أن يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب، و ليس دليل يدلّ عليه، بل/ ۲۵MB / الدليل انّما يدلّ على انّه يتوقّف على اتصافه به فى نفس الأمر. على انّه إذا لم يكن له اتصاف بالوجوب قبل الوجود فى نفس الأمر و لم يتحقّق حينئذ وجوب لكونه نفيا لما لم يتحقّق بعد- أعنى: الوجود- لم يمكن للعقل أن يصفه به إلّا بتعمّل؛ و كيف يمكن للعقل الصحيح أن يحكم بما ليس له تحقّق فى الواقع و نفس الأمر؟!؛ و لو حكم به تعمّلا لم يكن فيه فائدة، لأنّ الأمور النفس الأمرية لا تختلف و لا تتفاوت بمجرّد فرض العقل خلافه.

فان قيل: مراد هذا الفاضل بمرتبة العقل هو نفس الأمر، فيكون مراده انّ الوجوب متقدّم على الوجود فى نفس الأمر؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۳

قلنا: فيصير حينئذ حكمه بتقدّم الوجود على الوجوب و كونه نعتا للوجود باطلا، لأنّه إذا كان الوجوب مقدّما على الوجود فى نفس الأمر فالوجود فى أىّ مرتبة يكون مقدّما على الوجود، إذ لا يتصوّر حينئذ مرتبة و طرف يثبت فيه تأخّر الوجوب عن الوجود، لانّ الاتصاف بالوجوب قبل الوجود و بعده ليس إلّا بمعنى واحد و وجه واحد. فاذا كان هو متقدّما على الوجود فى نفس الأمر فان فرض تأخّره أيضا لزم تأخّره فى نفس الأمر، و هو تناقض.

قيل: انّ الوجوب إمّا نعت للوجود أو كيفية للنسبة، و على التقديرين يلزم تأخّره عن الوجود؛ أمّا على التقدير الأوّل فظاهر، إذ تأخّر الوصف عن الموصوف لا يقبل المنع، و أمّا على التقدير الثانى فلأنّ النسبة الّتى بين الطرفين- أعنى: الذات و الوجود- متأخّرة عن الطرفين، فيكون متأخّرة عن أحد الطرفين الّذى هو الوجود، و لا ريب أنّ كيفية النسبة متأخّرة عن نفس النسبة المتأخّرة عن الوجود، فيكون تلك الكيفية- أعنى: الوجوب- متأخرة عن الوجود بمرتبتين. و حينئذ ينبغى إمّا أن يقال: الوجود مقدّم على الوجوب فى نفس الأمر و تأوّل المقدّمة المشهورة، أو يقال:

يتقدّم الوجوب على الوجود فى نفس الأمر و تحمل المقدّمة المشهورة عليه و يلتزم تأخّر الوجوب عن الوجود فى الخارج لتصحّ الوصفية، أو كونه كيفية للنسبة.

و أجاب بعضهم: أمّا أوّلا: باختيار الشقّ الثانى و ادعاء كون الوجوب وصفا لنفس النسبة و منع كون نفس النسبة متأخّرة عن الطرفين، إذ المتأخّر عن الطرفين انّما هو وجود النسبة- لأنّه الفرع لوجود الطرفين دون نفسها-، فلا يلزم تأخّر الوجوب عن الوجود؛

و أمّا ثانيا: باختيار الأوّل و منع لزوم تأخّر مثل هذا النعت عن الموصوف- أعنى: الوجود-، لانّه إن ادّعى انّ الثبوت الرابطى من الوجوب للوجود متأخّر عن ثبوت الوجود فى نفسه فغير مسلّم، بل ثبوت الشىء للشىء مستلزم لثبوته فى نفسه لا فرع له- على ما هو التحقيق-، و إن ادّعى انّ الثبوت فى نفسه للوجوب متأخّر عن الثبوت فى نفسه للوجود فغير مسلّم أيضا، إذ الثبوت فى نفسه للوجوب انّما هو بمعنى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۴

ثبوت ما ينتزع منه إلى موصوفه، فإذا كان موصوفه الوجود فهو أيضا ثبوته كثبوت الوجود، فرجع معنى ثبوت الوجوب فى نفسه إلى ثبوت الذات المتّصفة بوجوب الوجود فى نفسه، فلا يكون متأخّرا عن ثبوت الوجود؛ انتهى.

و أنت تعلم إنّ الجواب الّذى ذكره هذا البعض على اختيار الشق الثانى فى غاية السقوط!، لأنّ نفس النسبة أيضا متأخّرة عن الطرفين، لكونها فرعا لوجود الطرفين- لأنّه ما لم يتحقّق الطرفان لم تتصوّر نسبة بينهما-. و لو سلّم عدم تأخّرها عنهما و عدم كونها فرعا لوجودهما فلا ريب فى أنّها لا تكون متقدّمة عليهما، بل تكون فى مرتبتهما، فالوجوب الّذى وصف لهما يجب أن يكون متأخّرا عنها، و إذا كان متأخّرا عنها يكون متأخّرا عما هو فى مرتبتها «۱»- أعنى: أحد الطرفين الّذى هو الوجود-.

امّا الجواب الّذى ذكره على اختيار الشقّ الأوّل فما ذكره أوّلا من حديث الاستلزام و انكار القاعدة الفرعية للجواب عن صورة ادّعاء

تـاخّر ثبوت الوجوب فى نفسه عن ثبوت الوجود فى نفسه محـلّ الكلاـم، و كونه أصـحّ القولين غير معلوم، و تحقيق القول فيه لاـ يليق بهذا المقام؛

و مـا ذكره ثانيا للجواب عن صورة ادّعاء تأخّر ثبوت الوجوب فى نفسه عن ثبوت الوجود فى نفسه، فحاصـله: انّ الوجوب لمّا كان امرا اعتباريـا انتزاعيـا فليس له ثبوت على حـدة كالصـفات الحقيقيـة، بـل ثبوته انّمـا هو بمعنى ثبوت ما ينتزع عنه- كما هو الشأن فى جميع الصفات الاعتبارية الانتزاعية-، فمعنى ثبوت الوجوب فى نفسه كمعنى ثبوت ساير الصفات الانتزاعية/ ۲۵DB / يرجع إلى ثبوت الذات المتّصـفة به. و لمّا كان الوجود هنا هو الموصوف فمعنى ثبوته هو ثبوت الوجود فى نفسه. و تلخيص الجواب على تقدير الادعاء الأوّل و الثانى: انّ الوجود ليس إلّا ذاتا بسيطة واحدة هى حقيقة الوجود الخاصّ، و الوجوب أمر انتزاعى له، حمله عليه لا يقتضى/ ۲۶MA / التأخّر للاستلزام، و ليس له ثبوت فى نفسه حتّى يلزم تأخّره للتعينية.

و أنت تعلم انّه يلزم على هذا أن لا يكون لشىء من الوجود و الوجوب- سواء

---

(۱)- الاصل:- فالوجوب ... مرتبتها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۵

كان لذاته أو لغيره- تقدّم و تأخّر على الآخر، مع انّه هنا دلالتان متنافيتان إحداهما- و هى المقدّمة المشهورة- تدلّ على تقدّم الوجوب على الوجود فى نفس الأمر و أخراهما- و هى كون الوجوب نعتا- تـدل على العكس. و ما ذكره هذا القائل يدلّ على أنّ كون الشـىء نعتـا- إذا كان انتزاعيا- لا يوجب تأخّره، و بـذلك يثبت التلازم و الاتحاد فى الوجود بين الوصف و الموصوف. و لا ريب أنّه مخالف للدلالة الأولى- أعنى:

المقدّمة المشهورة-، لاقتضائها تقدّم الوجوب، و ما ذكره لا يدفعها و لا يتخرّج منه جواب عنه.

فـالحقّ فى الجواب أن يقـال: للموجود وجوبـان: وجوب سابق، و وجوب لاحق، فالوجوب المقـدّم على الوجود هو الوجوب السابق، و ليس هو نعتا للوجود لتقـدّمه عليه و علّيته له- و هو المراد من المقدّمـة المشـهورة-، و الوجوب الّـذى هو نعت للوجود و متأخّر عنه هو الوجوب اللّـاحق. و إذا ثبت ذلـك نقول: لاـ ريب فى أنّ تقـدّم الوجوب السـابق على الوجود و تـأخّر الوجوب اللّـاحق عنه إنّما هو فى الوجودات الامكانيـة، و لاـ يتصوّر ذلـك فى واجب الوجود، فـانّ الوجوب فيه عين ذاته لا يتصوّر له تقـدّم و تأخر، فالاسـتدلال بطبيعة الوجود على طبيعة الوجوب لو سـلّم انّه اسـتدلال من المتقدّم- أعنى: الوجود- على المتأخّر- أعنى: الوجوب- انّما يصحّ فى الوجود و الوجوب اللّـذين للممكن دون الواجب، لأـنّ الاسـتدلال من وجود الواجب على وجوبه ليس اسـتدلالا من المتقـدّم على المتـأخّر، لأنّ الوجوب عين ذاته. مع أنّه وقع الاسـتدلال من الوجودات الامكانيـة- الّتى هى معلولاـت للواجب- على وجوب الوجود الّذى هو عين الواجب، فأين ذلك من اللمّ؟!.

و بما ذكرنا ثبت و تحقّق انّ جميع براهين اثبات الواجب إنّية و لا يمكن الاستدلال عليه باللمّ.

و لكن هنا دقيقـة لا بدّ أن يشار إليها، و هو أن الأكثر علّلوا انتفاء طريق اللمّ فى اثباته- تعالى- بانّه- تعالى- علّة لكلّ شـىء بواسـطة أو بدونها، فبأىّ شىء استدلّ به عليه كان استدلالا من المعلول على العلّة، فيكون إنّيا و لا يتصوّر طريق اللمّ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۶

و يرد على هذا التعليل: انّ الثابت بالبرهان ليس إلّا الوجود الرابطى لا الوجود الأصـيل، لانّ ما ثبت بالبرهان مطلقا يكون لا محالة مفادّا لقضية المستنتجة من مقدّماته- أعنى: الحكم المطلوب-، و حاصله إمّا ثبوت شىء لشىء أو نفيه عنه- أى:

ثبوت الأكبر للأصـغر أو نفيه عنه-؛ و يقال لهـذا الثبوت و النفى «الوجود و العـدم الرابطيان»، و أمّا ثبوت الأكبر فى نفسه- أى: الوجود الأصيل- فليس مستفادا من القضية المذكورة و لا مستنتجا من البرهان.

و إذا كان الثابت بالبرهان هو وجوده الرابطى دون وجوده الأصيل- تعالى شأنه- فنقول: ما هو علّة لكلّ شىء انّما هو وجوده الأصيل- عزّ شأنه- لا وجوده الرابطى، فيجوز أن يكون وجوده الرابطى معلولا لبعض الاشياء مع كون وجوده الأصيل علّة للجميع؛ فتعليل الأكثر فى إنّية هذه البراهين دون لمّيتها عليل، لأنّ جميع هذه البراهين- سواء كان الربط فيها هو الموجود كما هو منهج الإلهيين، أو المتحرّك كما هو طريقة الطبيعين، أو الحادث أو الممكن بشرط الحدوث كما هو مسلك المتكلّمين- لا يثبت منها إلّا الوجودات الرابطية- أي: وجود موجد واجب بالذات للموجودات و محرّك غير متحرّك للمتحرّكات و محدث صانع للعالم-، و لا دلالة لشىء منها على وجود اصيل بواحد من الموجد و المتحرّك و المحدث، و لا يثبت برهان وجود أصيل لشىء مطلقا. فالعلّة فى انية بعض البراهين و لمّية بعض آخر انّ الاوساط الّتى تؤخذ فى البراهين إن كانت باعتبار النسبة الّتى بينها و بين الأصغر علّة للوجودات الرابطية الّتى هى مفاد البرهان فى الواقع كما هى علّة لها «۱» الذهن كانت البراهين لمّية، و إلّا كانت انية. و التحقيق أنّ شيئا من الأوساط المأخوذة فى براهين اثبات الواجب باعتبار ثبوتها لموضوعاتها ليست علّة للوجودات الرابطية للواجب- تعالى- فى الواقع- أعنى: وجود موجد بالذات أو محرّك غير متحرّك أو محدث صانع للعالم-، اذ لا تقدّم ذاتيا لكون الممكن موجودا أو متحرّكا أو حادثا على كونه ذا موجد أو ذا محرّك أو ذا محدث، بل علّيتها له منحصرة فى الذهن؛ فلا ينعقد البرهان اللمّى على شىء من تلك المناهج.

---

(۱)- الاصل: كما هى عليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۷

فان قلت: إذا كان الحاصل من البراهين هو العلم بوجوده/ 26MB / الرابطى، فمن أين يحصل العلم بوجود الاصيل- تعالى شأنه-؟، مع انّا بعد تمام البرهان نقطع بوجوده الأصيل كما نقطع بوجوده الرابطى؛

قلت: العلم بالوجود الأصيل بعد حصول العلم بالوجود الرابطى الّذى هو مقتضى البرهان انّما يحصل من انضمام مقدّمة خفية بديهية مركوزة فى العقول إلى مقتضى البرهان، فيترتّب معها ترتيبا سريعا خفيا يكون منتجا لهذا العلم- أي: العلم بوجوده الاصيل-. و الظاهر انّ تلك المقدّمة/ 26DA / الخفية هى ما ارتكز فى العقول من أنّ الأمور العينية الّتى وجودها فى أنفسها ممكن بالامكان العام إذا كانت معدومة فى انفسها لا يمكن أن تكون موجودة لغيرها، فاذا ثبت بالبرهان وجودها لغيرها انتقل الذهن بمعاونة هذه المقدّمة إلى وجودها فى أنفسها أيضا من غير افتقار إلى تجشّم ترتيب المقدمات و الاستنتاج. و الظاهر انّ نظر من قال: الانتقال إلى الوجود الحقيقى انّما هو بالحدس لا- بالاكتساب، إلى ما قلناه؛ و كذا نظر من قال: انّ الترتّب و الانتاج لحصول هذا العلم انّما هو من قضايا قياساتها معها إلى ما ذكرناه؛ لأنّ هذه القضايا هى القضايا المسمّاة «بالفطريات»، المعرّفة «بقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عن العقل عند تصور الطرفين»، كالحكم بأنّ الأربعة زوج، لانقسامها بمتساويين؛ هذا.

و قيل: حصول هذا العلم بعد حصول النتيجة من البرهان إنّما هو بطريق الاتّفاق كحصول التصديق بعد تصور الطرفين؛ و هو كما ترى.

المنهج الثانى منهج بعض الحكماء و هو الاستدلال بمجرّد الامكان الوقوعى

و المراد به أن يكون الشىء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال؛ و الممكن بالامكان الذاتى اعمّ من أن يلزم من فرض وقوعه محال أم لا. و أنت خبير بأنّ ما مرّ من أدلّة الالهيين كانت مبتنية على اخذ الوجود بالفعل و الاستدلال به على الواجب؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۱۸

و الغرض من هذا المنهج أنّه يكفى الامكان الوقوعى و الاستدلال عليه باجراء البراهين المذكورة من دون التمسّك بالوجود بالفعل «۱».

و تقريره: انّه لا شكّ فى انّه يمكن أن يقع ممكن ما موجودا فى الخارج، و هذا الفرض لا يصحّ إلّا مع وجود الواجب- تعالى شأنه-،

اذ لولاه لزم من فرض وجوده محال، و هو الدور- إذ امكان وقوع موجود ما على هذا التقدير يتوقّف على امكان وقوع ايجاد ما و بالعكس-. أو نقول: وقوع طبيعة الموجود بما هو موجود يجب أن يكون بلا مبدأ و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه و وقوع طبيعة الممكن بما هو ممكن لا بدّ له من مبدأ، فلو انحصر الموجود الممكن الوقوع فى الممكن لزم التناقض. أو نقول:

مجموع الأفراد الّتى يمكن وقوعها لا بدّ له من علّة و لا يمكن أن تكون العلّة هى المجموع و لا جزئه، بل يكون أمرا خارجا عنه، فعلى فرض عدم الواجب يلزم أن لا يكون ذلك المجموع ممكنا بالامكان الوقوعى، و قس على ما ذكر ساير البراهين.

قال بعض الافاضل: و لا يخفى عليك سخافة هذا المنهج، اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعى لممكن إلّا من جهة العلم بوجوده، إذ ما لم يعلم ذلك احتمل عند العقل أن يكون وقوعه مستلزما لمحال، سيّما مع ما يتراءى من لزوم الدور و غيره من المفاسد. و إذا كان العلم من جهة العلم بوجوده فالتمسّك به لا بالوجود من قبيل ما اشتهر من الظرافات: انّ رجلا من المستظرفين هيّأ مجمعا من الرجال و قال: إنّى أعددت لكم دواء نافعا جدّا لاجل البراغيث أمنّ عليكم ببيعه منكم؛ فبعد ما اشتروه منه بالالتماس و المنّة سألوه عن كيفية حاله و طريقة استعماله؟؛

فقال: طريقه أن يؤخذ البرغوث و يذر الدواء فى عينه حتّى يصير أعمى!؛

قالوا: انّا إذا أخذنا البرغوث فلم لم نقتله و نسترح من هذه الزحمة؟،

فقال: هذا أيضا يكون، انتهى.

و ما ذكره جيّد.

---

(۱)- راجع: المباحث المشرقية ج ۲ ص ۴۴۸. حيث اخذ الامام فى طريقة الامكان- التى هى عنده معتمد الحكماء- وجود الموجودات بالفعل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۱۹

المنهج الثالث من مناهج الحكماء، منهج الطبيعيّين منهم و هو النظر فى طبيعة الحركة

و المنقول عنهم فى اثبات الواجب على هذا المنهج طريقان:

الطريقة الأولى: هى أنّ كلّ متحرّك سواء كانت الحركة فى ذاته- كالممكنات المنتقلة من الليسية الذاتية إلى الايسية- أو فى صفاته- كالمتحرّكات فى الوضع و الأين و غيرهما من المقولات- يحتاج إلى محرّك، لأنّ الحركة أمر حادث لا بدّ له من علّة، و استناد كلّ حركة إلى محرّك من البديهيات العقلية. و لا يجوز أن يكون المحرّك عين المتحرّك، لأنّ الشيء لا يجوز أن يكون محرّكا لنفسه، فلا بدّ أن يكون المحرّك غير المتحرّك و يمتنع ذهاب سلسلة المحرّكات إلى غير النهاية، فلا بدّ أن تنتهى سلسلة المحرّكات إلى محرّك أوّل غير متغيّر فى صفاته/ ۲۷MA /- كالمتحرّك فى المقولات المشهورة-، و لا فى ذاته- كالممكن المنتقل من الليس إلى الايس-. و المحرّك الأوّل الثابت الذات و الصفات هو الواجب الحقّ- تعالى شأنه «۱»-.

و أورد عليه: بانّ الانتقال من الليس إلى الأيس إن اريد به الانتقال من العدم الممتدّ الوجود- أى: الحدوث الزمانى-؛ ففيه: انّ ذلك الانتقال ليس بحركة حقيقية، إذ لا يوجد فيه التدريج المعتبر فى الحركة و لو اصطلحوا على تسمية ذلك الانتقال مع كونه دفعيا حركة فلا مشاحة فيه، إلّا انّه بعينه هو/ ۲۶DB / الحدوث الّذى اعتبره المتكلّمون فى طريقتهم، فيرجع منهجهم إلى منهجهم. و إن اريد به الانتقال من العدم الصرف إلى الوجود- أى: الحدوث الدهرى- أو الانتقال ممّا ثبت للممكن بالذات- أعنى: عدم اقتضاء الوجود- إلى ما ثبت له بالغير- أعنى: اقتضاء الوجود-؛ ففيه: مع عدم كونه

---

(۱)- راجع: المباحث المشرقية، ج ۲ ص ۴۵۱؛ شوارق الالهام، ج ۲ ص ۴۹۵؛ الحكمة المتعالية، ج ۶ ص ۴۲.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۰

حركة أنّه يرجع إلى الايجاد الّذى اعتبره الالهيون، فيرجع طريقة النظر فى الحركة إلى طريقة النظر فى الوجود، و مجرّد تغيّر الألفاظ لا توجب الاختلاف فى المعنى. و حينئذ فتتميم الحركة المأخوذة فى الدليل بحيث يتناول الانتقال من الليس إلى الايس غير صحيح، بل اللازم أن يحذف ذلك و يخصّ الحركة بالحركة فى المقولات المشهورة؛

و حينئذ يرد عليه: انّا لا نسلّم انّ ما ينتهى إليه سلسلة الحركات- أعنى:

المحرّك الأوّل- يجب أن يكون واجب الوجود بالذات و ثابت الذات و الصفات، لجواز أن يكون ذلك المحرّك قديما آخر غير الواجب لم تكن له الحركة فى المقولات الّتى سمّوها الحركة فى الصفات، و إن كان من العدم إلى الوجود لجسم أو جسمانى ساكن غير متحرّك فى مقولة أو نفس أو عقل، فالحركة الأولى الكلّية أنّى تنتهى إليها سلسلة الحركات- أعنى: الحركة الفلكية- يجوز أن يكون محرّكها هو طبيعة الفلك أو النفس الفلكية أو واحد من العقول. و الحقّ أنّه لا- يجوز أن تكون الحركة الفلكية طبيعية و لا مستندة إلى جسم- لما يأتى فى طريقتهم الثانية-، و لكن استنادها إلى النفوس الفلكية غير بعيد على ما ذهب إليه الحكماء، إلّا انّه يمكن أن يثبت المطلوب به و لكنّه يرجع إلى طريقتهم الثانية، و يعرف حقيقتها.

الطريقة الثانية للطبيعيّين: إنّ حركات الأفلاك ليست مستندة إلى اجسامها- لامتناع كون الشىء محرّكا لنفسه، نظرا إلى استحالة كون الشىء فاعلا و قابلا من جهة واحدة، كما بيّن فى موضعه-، و لا يجوز أن تكون تلك الحركات قسرية- إذ الحركة القسرية إنّما تكون إلى الجهة المخالفة لمقتضى الطبع فحيث لا طبع، كما يأتى، فلا قسر-.

و أيضا: الحركة القسرية لا تكون إلّا إلى الوسط أو من الوسط و يمتنع أن يتحرّك الفلك إلى الوسط أو إلى الفوق لكونه محدّدا لهما بمركزه و محيطه، بل حركته إنّما هو على الوسط- كما هو المشاهد المحسوس-، فلا يكون قسرية. و أيضا: الحركة الأولى يجب أن تكون مبدعة لا بحركة و لا فى زمان متقدّمة على جميع الحركات و الحوادث بالطبع، و لأجل ذلك لا يجوز أن تكون قديمة بالزمان، لأنّ القديم بالزمان و ان لم يسبقه العدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۱

بالزمان إلّا أنّ الزمان يتقدّمه بالذات، فله عدم ذاتى فى مرتبة وجود الزمان، لأنّ معنى انتساب القديم الزمانى إلى الزمان و كونه فيه إنّما هو تأخّره عنه بالطبع و دخوله فى سلسلة علله، و المعلول من حيث هو معلول لا يخلوا من تأخّر عن علّته و عدم ما بالنسبة إليها و أمّا المبدع لا بحركة و لا فى زمان- و هو الحادث بالذات- و إن تقدّمه العدم بالذات- لتوقّف كون الشىء موجودا بغيره على عدم كونه موجودا بذاته- إلّا أنّ العدم المتقدّم انّما هو العدم بالنسبة إلى علّته الفاعلية فقط، لا بالنسبة إلى الزمان أيضا- كما فى القديم بالزمان-؛ و بذلك يظهر الفرق بين الحادث بالذات و القديم بالزمان.

و إذا كانت الحركة الاولى مبدعة لا بحركة و لا فى زمان متقدّمة على جميع الحادثات نقول: لا يجوز أن تكون قسرية، لأنّ القسر خروج عن الحالة الطبيعية، فالمتحرّك بالحركة الأولى يجب أن يكون حينئذ مبدعا قبل القسر على حالة و لو قبلية بالذات، ثمّ أخرج عنها بالقسر؛ فهذا القسر مع الحالة السابقة عليه شيء قد حدث بعد ما لم يكن قبل هذه الحركة ثمّ حدثت هذه الحركة، مع أنها تجب أن تكون متقدّمة على كلّ حادث، هذا خلف! على أنّها لو كانت قسرية لكانت لها قاسر، و لا يجوز أن يكون القاسر جسما أو جسمانيا لو كانت تلك الحركة غير متناهية- كما هو رأى الفلاسفة-، لعدم جواز صدور الافعال الغير المتناهية عن الجسمانيات- كما يأتى-. و لو كانت متناهية لكان الافلاك المتحرّكة بتلك الحركات حادثة، فثبت المطلوب. و لا يجوز أيضا أن تكون الحركة الفلكية طبيعية محضة خالية/ ۲۷MB / عن الإرادة لوجوب وقوف الطبيعة عند مطلوبها، فانّ الميل الطبيعى هرب من موضع مناف للطبيعة منافرة جسمانية يطلب موضع ملائم لها ملائمة كذلك، فاذا وصل إلى ذلك الموضع الملائم استقرّ فيه و استحال أن يفارقه و يعود إلى ما

فارقه من الموضع المنافر، مع أنّه ما من وضع من أوضاع الفلك إلّا أنّه يعود إليه.

و أيضا لا تكون الطبيعة/ ۲۷DA / محرّكة إلّا بعد أن تكون مقسورة على حال غير طبيعى ثمّ زال عنها القسر و خلّيت و نفسها. و لا ريب انّ زوال هذا القسم شىء قد حدث بعد وجود الحادث عند الحالة الطبيعية قبل هذه الحركة، و قد عرفت وجود

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۲

تقدّمها على جميع الحادثات؛ هذا خلف. و إذا لم يجز أن تكون الحركات الفلكية صادرة عن قسر و لا عن طبع فبقى أن تكون اراديّة نفسانية صادرة عن أنفس شاعرة. و يجب أن تكون هذه الأنفس مجرّدة كلّية عاقلة ذوات ارادات و ادراكات عقلانية، لاستحالة صدور مثل هذه الحركات المنتظمة المنقسمة المستمرّة فى مثل هذه المدّة عن، الأنفس الجزئية المنطبعة الحيوانية، لكون هممها قاصرة مقصورة على الأشياء الجزئية المنقطعة، فانّ القوى الجسمانية «۱» متناهية الأفاعيل و الانفعالات. ثمّ لا بدّ لهذه الحركة المستمرّة الصادرة عن تلك الأنفس العاقلة من غاية، و لا يجوز أن تكون غاياتها حيوانية من شهوة أو غضب أو غير ذلك من الاغراض الحيوانية الضعيفة، لما علم من أنّ تلك الأنفس مجرّدة عاقلة كلّية لا حيوانية جزئية، فلا يجوز أن تكون غاياتها غايات جزئية حيوانية- لتعاليها عنها-. و أيضا لا نموّ و لا تغذّى للسماء، فلا كون لها من شىء حتّى تكون لها شهوة إلى ما يحصل به التكوّن، و لا فساد لها ليكون لها غضب يدفع به ما يزاحمه و يفسده، و لا يجوز أن تكون غايتها أيضا ما يرجع إلى العوالم السفلية و الاجرام العنصرية و لا يصحّ صدور هذه الحركات العظيمة لأجلها، لحقارة العوالم السفلية و خسّتها بالنسبة إلى النفوس الفلكية و اجرامها و العالى لا يلتفت إلى السافل و الاشرف لا يعنى بالأخسّ، لأنّ الغاية لكلّ شىء يجب أن يكون ممّا لم يوجد فيه و يستكمل لأجلها و ما يرجع إلى الاخسّ لا يحصل به استكمال للأشرف. نعم! يترشّح من حركاتها الخيرات و البركات الدائمة على السوافل، فيضاد بالعرض لا قصدا و بالذات. و كذا لا يجوز أن تكون غاية الحركة لكلّ فلك ما يرجع إلى فلك آخر جسمه أو نفسه؛ أمّا إذا كان الفلك الآخر أسفل فظاهر- لما مرّ-، و أمّا إذا كان أعلى فلعدم فلك فوق المحدّد، فلا بدّ أن لا تكون حركتها لأجل جسم فلكىّ أو نفس فلكية، فيجب أن تكون غايتها أمرا غير جسمانى، بل شيئا نورانيا قدسيا مجرّدا عن المادّة بالكلّية يكون ذا قوة غير متناهية، لا بأن يطلب ذاته، بل بأن يطلب التشبه به باكتساب أوصافه الكمالية الغير المتناهية. فانّ المطلوب إن كان نيل امر جزئى معيّن فان كان ممّا ينال لوقفت إذا

---

(۱)- الاصل: على الاشياء القاصرة المنقطعة فان تقوى الجسمانية.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۳

نالت، و إن كان ممّا لا ينال لقنطت!، فيجب أن يكون المطلوب امرا كلّيا متجدّدا دائم الحصول؛ و ليس هو إلّا التشبّه بذات قدسية كمالاته غير متناهية بالفعل، فيتصوّر تلك الكمالات الفعلية الغير المتناهية و يشتاق إليها فيحصل منه الفعلية الموجبة للتشبّه. و ليس فعليته إلّا بالحركات المتشابهة الّتى يخرج اوضاعها من القوّة إلى الفعل، فانّ الفلك إن ثبت على وضع واحد بقيت ساير الاوضاع ابدا بالقوّة و ليس له ما بالقوّة إلّا الاوضاع، لانّ جميع الأشياء غيرها فيه بالفعل. و لا يمكنه أن يجمعها و يخرجها إلى الفعل دفعة فيخرجها على التعاقب الدائم و التدريج المستمرّ بانفعال جرمه عن تصوّرات شوقية و هيئات نورية، كما أنّ تفكّر الانسان فى شىء من المعقولات تتبعه حركات و هيئات من بدنه، فانّ الضرورة قاضية بأنّ هيئات كلّ من النفس و البدن يتعدّى إلى صاحبه.

ثمّ هذا الأمر المجرّد القدسى الّذى يطلب التشبه به إن كان واجبا ثبت المطلوب، و إلّا فينتهى إليه- دفعا للدور و التسلسل-.

هذه هى الطريقة الثانية للطبيعيين مع إيضاح و تبيين.

و الايرادات الّتى يتصوّر أن تورد عليها وجوه:

منها: انّه يجوز أن تكون تلك الحركات طبيعية لا بمعنى الهرب من الموضع المنافر للطبيعة إلى الموضع الملائم و الفرار من المركز إلى المحيط أو العكس- كما هو العرف المشهور فى الحركات الطبيعية-، بل بمعنى كونها من مقتضيات الطبيعة الفلكية و اغراضها

اللازمة. فكما انّ النار يقتضى بطبعها و صورتها النوعية التسخين و الإحراق و بعض العناصر يقتضى الميل إلى المركز و بعضها الميل إلى المحيط، كذلك يجوز أن يقتضى الطبائع الفلكية تلك الحركات الدورية، فانّ العقل و التجربة شاهدان/ ۲۸MA / على أنّ كلّ طبيعة و صورة نوعية يقتضى فعلا خاصّا/ ۲۷DB / و أثرا مخصوصا و لا يحتاج معه إلى علّة أخرى، فيجوز أن تكون الحركات الوضعية على النحو الخاصّ مستندة إلى الطبائع الفلكية على سبيل الايجاب كسائر افعال الطبائع؛

و الجواب: انّه لو اقتضى الأفلاك بطبعها تلك الحركات على سبيل الإيجاب فلا يخلوا أنها إمّا أن تكون متناهية، أو لا؛ فعلى الأوّل يلزم حدوث الافلاك و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۴

وجودها بعد العدم، فلا بدّ لها من موجد، و لا يمكن أن يكون موجدها جسما أو جسمانيا، فيجب أن يكون مجرّدا ثابت الذات، فان كان واجبا فهو المطلوب و إلّا ينتهى إليه؛ و إن كانت غير متناهية استحال استنادها إلى الطبائع الفلكية، لأنّ الفواعل المادية الجسمانية لا يجوز أن يكون شيء منها غير متناهى القوّة و التأثير، فلا يجوز أن يفعل افعالا و يحرّك تحريكات غير متناهية، لأنّ القوى الجسمانية تختلف ضرورة بحسب اختلاف فاعلية المادّة، و مراتب القابليات تنتهى فى الضعف إلى العدم و يستمرّ فى الشدّة لا إلى نهاية، فكلّ مرتبة من القابلية محصورة بين طرفين. و أيضا كلّ مرتبة منها أقلّ ممّا فوقها، و لا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب و لا يتصوّر فوقها مرتبة، لأنّ هذه المرتبة أقلّ بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة، و كلّ اقلّ متناه، و إذا كانت القابلية متناهية بمعنى امكان وجود مرتبة فوقها لكانت القوة الّتى بإزائها أيضا متناهية- يعنى: يمكن أن تتحقّق قوّة تكون أقوى و أكثر تاثيرا منها-. و أيضا إنّا إذا فرضنا انقسام جسم الفلك مثلا بقسمين فالقوّة الّتى سارية فى أحد القسمين ما يكون تحريكها إلى غير النهاية، فيكون الجزء مثل الكلّ و هو محال، و امّا أن يكون تحريكها إلى غاية متناهية فالقوّة الّتى بإزاء القسم الأخير كذلك، فيكون المجموع المشتمل على المتناهيين متناهيا.

فان قيل: القوّة السارية فى كلّ الفلك تقوى على تحريك الكلّ إلى غير النهاية، و السارية فى نصف الفلك تقوى على تحريك النصف إلى غير النهاية، و السارية فى الربع تقوى على تحريك الربع إلى غير النهاية و هكذا إلى غير النهاية، و هكذا إلى أن تنتهى إلى القوّة السارية فى أقلّ جزء منه، فانّها تقوى على تحريكه إلى غير النهاية، فالقوّة الّتى يصدر منها الأفعال الغير المتناهية بحسب المدّة و ان اختلفت مراتبها بحسب اختلاف مراتب القابليات و لا تنتهى القوّة إلى ما لا يتصوّر قوة أقوى منها و أكثر تأثيرا منها، إلّا أنّ ذلك لا يمنع من عدم صدور الأفعال الغير المتناهية مطلقا، بل يكفى لتصحيح الاختلاف أن يكون للأقوى فعل غير متناه يكون أصعب و أشدّ أو فعل آخر أيضا غير متناه، كما أنّه إذا فرض صدور غير متناهيين بحسب الشدّة أو العدّة من

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۵

قوّتين يكفى لتصحيح اختلاف القوّتين قوّة و ضعفا اختلاف الغير المتناهيين بحسب المدّة، فبعض القوابل مستعدّ لافاضة القوى الّتى لا يفعل إلّا أفعالا متناهية و بعضها مستعدّ لافاضة القوى الّتى تفعل أفعالا غير متناهية بأحد الوجوه، و هذا الصنف من القوى إن كان ممّا يصدر عنه الغير المتناهى بحسب المدّة و إن امكن اختلافها قوّة و ضعفا إلّا أنّ ذلك الاختلاف لا يصير منشأ التفاوت و الاختلاف فى زمان الفعل حتّى يقال: انّ الاختلاف بحسب الزمان فى غير المتناهيين بحسب المدّة غير جائز، بل يكفى لتصحيح اختلاف القوّتين كون ما يصدر عن إحداهما أشدّ أو أكثر عددا ممّا يصدر عن الآخر، و إن كان الصادران عنهما غير متناهيين بحسب المدّة، و الحاصل: انّ القوى الّتى يصدر عنها الأفعال الغير المتناهية بحسب المدّة لا يصير اختلافها بحسب اختلاف القابلات منشئا لاختلاف الأفعال فى المدّة حتّى يقال آنفا: غير المتناهيين لا يختلفان بحسب المدّة، بل يصير منشئا لاختلاف الأفعال بحسب العدّة و الشدّة بأن يصدر من إحدى القوّتين غير متناهيين أو غير متناه أشدّ و من الأخرى غير متناه واحد أو غير متناه أضعف، فكلّ جزء من الفلك مستعدّ لحصول القوّة الّتى تحرّكه حركة غير متناهية، و القوّة الّتى فى جزءين منه و ان كانت أزيد من الّتى فى جزء واحد؛ و يجب أن

تصير هذه الزيادة منشئا لزيادة التأثير إلّا أنّ زيادة التأثير لا يتحقّق بحسب المدّة، بل بحسب الشدّة/ ٢٨MB / بأن يتحرّك لأجل هذه الزيادة جزء آخر إلى غير النهاية.

و ليس للخصم أن يقول: يلزم البتة أن يصير الزيادة فى القوّة منشئا للزيادة فى المدّة؛

ثمّ/ ٢٨DA / إنّه إذا أخذت القابلية الّتى فى جزء من الفلك مثلا و الّتى فى جزء من الأرض مثلا و أخذت قوّتاهما معا أزيد من القوّة المختصّة بالجزء الفلكى فيجب أن تكون الحركة الصادرة عنهما معا أطول مدّة من الحركة الصادرة من القوّة الّتى فى الجزء الفلكى فقط، لأنّ بإزاء كلّ منهما حركة يقتضيها إحداهما تقتضى حركة معينة متناهية، و الأخرى تقتضى حركة غير متناهية بحسب الفرض. فاذا اجتمعت القوّتان تحصل الحركتان فتكون الحركة الصادرة من الجزء الفلكى متناهيا، لأنّ الأقلّ متناه، لأنّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٦

القابليّتين و القوّتين المذكورتين متخالفتان بالحقيقة و النوع. و لا يجوز أن يكون ضمّ إحداهما إلى الاخرى منشئا لزيادة تأثيرها، بل يصير معاوقة عن تاثيرها الخاصّ بها، فالقوّة الّتى فى حجر مثلا إذا فرض ضمّها إلى القوّة الّتى فى جزء من الفلك لا يمكن أن يصير منشئا لزيادة تاثيره، بل يعاوقها عن تاثيرها، لأنّ القوّة الحجرية تقتضى الحركة المستقيمة و القوّة الفلكية تقتضى الحركة المستديرة، فكيف يتحقّق بينهما التعاون؟!، بل المعين لإحداهما إنّما هو ما يكون من نوعه. و هو لا يصير منشئا للازدياد بحسب المدّة، بل بحسب الشدّة أو العدّة، فلو فرض القوّة الّتى فى جزءين من الفلك موجودة فى جزء واحد لصار منشئا لزيادة حركته بحسب الشدّة بأن تصير حركته سريعة ضعف ما كان لقوّته المختصّة به؛

قلنا: لا ريب فى تحقّق الاختلاف فى كلّ واحد من المدّة و العدّة و الشدّة زيادة و نقصانا، و النقصان فى كلّ واحد منها ينتهى إلى العدم، و الزيادة تتصوّر إلى غير النهاية. إلّا أنّ حصول الزيادة فى كلّ واحد منها إلى حدّ يصل إلى غير النهاية فى الخارج غير ممكن، لان الاختلاف فى كلّ واحد زيادة و نقصانا انّما هو لأجل الاختلاف فى القوّة و هو لأجل الاختلاف فى القابلية، و مراتب القابلية تنتهى فى الضعف إلى العدم و تستمر فى الشدّة إلى غير النهاية فكلّ مرتبة من القابلية الّتى بإزاء القوّة الّتى بإزاء مرتبة من التأثير فى أحد الاقسام الثلاثة محصورة بين طرفين. و أيضا كلّ مرتبة من القابلية الّتى تصير منشئا لصدور الفعل بأحد الوجوه أقلّ ممّا فوقها، و لا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب- لأنّ هذه المرتبة اقلّ بالضرورة من نفسها مع بعض المراتب السابقة، و كلّ اقلّ متناه- و الحاصل: انّ الاختلاف بحسب المدّة ثابت و هو إنّما يكون بحسب اختلاف القوّة و الاختلاف بحسب القوّة انّما هو بحسب اختلاف القابلية، فالقابلية الّتى تصير منشئا لاختلاف الفعل بحسب المدّة مراتبها تنتهى فى الضعف إلى العدم و تستمرّ فى الزيادة إلى غير النهاية، فكلّ مرتبة منها محصورة بين حاصرين، و كلّ مرتبة منها اقلّ ممّا فوقها و لا يجوز أن توجد مرتبة تكون أعلى المراتب- لأنّ هذه المرتبة اقلّ من نفسها مع بعض المراتب السابقة-.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ١٢٧

و القول بانّ اختلاف القابلية و القوّة حينئذ يصير منشئا للاختلاف فى الشدّة و العدد كلام واه جدّا!، لأنّا أخذنا القابلية و القوّة اللتين تصيران منشئا للاختلاف بحسب المدّة، و أىّ دخل لهما فى الاختلاف من حيث الشدّة و العدد؟!؛ فالقابلية و القوّة اللتان فى جزء من الفلك و صارتا باعثتين للتحريك إلى غير النهاية بالفرض يمكن أن توجد فوقهما قابلية و قوة تكونان أقوى و أكثر تاثيرا من جنسهما- أى: ممّا يقتضى التأثير بحسب المدّة-، لما تقدّم من البرهان، و هو غير جائز، لعدم الاختلاف فى البرهان «١» بين غير المتناهيين بحسب المدّة.

و بما ذكر يظهر انّه لا يجوز أن يكون محرّكها جسما أو «٢» جسمانيا آخر غير الافلاك و قواها الجسمانية المنطبعة.

و منها: انّ الغاية للنفوس الفلكية و إن لم يجز أن تكون شهوية و لا غضبية، إلّا انّه لم لا يجوز أن تكون الغاية لها صلاح النظام الجملى و العناية الكلّية؟.

فان قيل: ذلك/ ۲۹MA / يستلزم فعل العالى للسافل و اعتناء الأشرف بالخسّ؟

قلنا: كما فى فعل الواجب، و الجواب الجواب من دون تفاوت.

و الجواب: انّ تلك الحركات إن كانت متناهية لزم حدوث الافلاك و نفوسها و صيرورتها موجودة بعد العدم، فثبت به المطلوب؛ و إن كانت غير متناهية لم يمكن أن يصدر عنها إلّا إذا كان محرّكها الغائى جوهرا عقليا مفارقا ذا قوة غير متناهية و تحرّكها على سبيل الامداد و التشويق، لأنّ النفس من حيث انّه نفس كالجسم و الجسمانيات فى عدم امكان صدور الأفاعيل الغير المتناهية عنه؛ كيف لا و النفس أيضا قوة جسمانية من حيث الفعل ما دام نفسا و ان تجرّدت من حيث الذات؟!، و أنّى يمكن أن يصدر عنه التاثيرات و الافاعيل الغير المتناهية إلّا أن يمدّها جوهر عقلى/ ۲۸DB / يكون ذا قوة غير متناهية؟!، و التحريكات الغير المتناهية من القوى الجسمانية على سبيل الامداد «۳» و التأييد من ذى قوّة غير متناهية جائز لأنّ حصول الغير المتناهى

---

(۱)- الاصل: الزمان.

(۲)- الاصل: جسما أو.

(۳)- الاصل: الامتداد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۸

حينئذ انّما هو منه لا منها-، فالمحال حصول الأفاعيل الغير المتناهية عن القوى الجسمانية على الانفراد و الاستقلال.

فان قيل: ما يدلّ على استحالة صدور التاثيرات و الأفاعيل الغير المتناهية من الجسم و الجسمانيات على الانفراد يدلّ على استحالته على الإمداد أيضا؛ بل يدلّ على استحالة حصول التاثيرات و الانفعالات الغير المتناهية منهما أيضا لأنّ صدور التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الامداد و الحصول من الغير و قبول التأثيرات و الانفعالات «۱» الغير المتناهية يختلف باختلاف قابليات المادّة، و مراتب قابليتها متناهية، لأنّ كلّ مرتبة منها محصورة بين طرفين و يمكن أن يوجد ما هو فوقها- لما تقدّم بعينه-؛

قلنا: لو سلّم ما ذكر لكان مؤكّدا لحقّية الشقّ الاوّل- أعنى: تناهى تلك الحركات و حدوث الافلاك و نفوسها-. و قد علمت ثبوت المطلوب، فلا يقدح فيه حينئذ امكان استنادها إلى القوى الجسمانية أو إلى النفوس الفلكية من دون حاجة إلى امداد من الجوهر العقلى.

و منها: إنّا لا نسلّم استنادها إلى النفوس الفلكية، و لم لا يجوز أن يكون محرّكها الفاعلى جوهرا عقليا محضا مفارقا دون الجواهر النفسية؟؛

قلنا: الجوهر العقلى المحض لثبوته على حالة واحدة لا يمكن أن يصدر عنه إلّا ما هو ثابت على حالة واحدة و لا يجوز أن يصدر عنه الأمر المتغيّر المتبدّل فيكون الأرض- لثبوته- دائما على حالة واحدة يمكن أن يصدر عن علّة ثابتة. و أمّا الحركة الوضعية الّتى هى خروج الأوضاع و تبدّلها و تغيرها فلا يمكن أن يصدر عن ثابت على حالة واحدة، بل يجب أن يكون محرّكها فى كلّ تحريكه على حالة مغايرة للحالات الّتى ثابتة له فى التحريكات الأخر. فالمحرّك الواحد ما لم يسنح له حالات متجدّدة لم يمكن أن تصدر عنه الحركة، لأنّ الانتقال من حدّ أوّل إلى حدّ ثان غير الانتقال من الحدّ الثانى إلى حدّ الثالث، و المتغايران لا يجوز أن يصدرا عن واحد من جميع الجهات،

---

(۱)- الاصل: الانفصالات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۲۹

و التأمّل فى أصناف الحركة يفيد القطع بذلك. فانّ المحرّك فى الكيف يختلف تحريكه لاختلاف كيفيته، ففى كلّ تحريكه له كيفية

خاصّية يصير لأجلها منشئا لتلك التحريكة، و هى مغايرة لباقى الكيفيات الّتى ثابتة له فى التحريكات الأخر. و كذلك الطبيعة الّتى تصدر عنها الحركة الطبيعية يتجدّد له التحريكات لأجل تجدّد الحالات اللاحقة بها. و أقلّها تجدّد مراتب القرب و البعد إلى الغاية المطلوبة، فانّ كلّ مرتبة من مراتب القرب إلى الغاية إذا لحقت بالطبيعة أوجب صدور حركة جزئية منها موجبة للوصول إلى مرتبة أخرى أقرب إلى الغاية، و هى توجب حركة أخرى موجبة لقرب آخر، و هكذا إلى أن يصل إلى المطلوب. و كذلك المتحرّك فى الحركة الارادية- أعنى: النفس- لا بدّ من تجدّد ارادتها و تغيرها حتّى يتجدّد تحريكاتها و لا بدّ من كون ارادتها جزئية لتتحقّق الارادات الجزئية، لأنّ الإرادة الكلّية أمر واحد نسبتها إلى جزئيات الحركة نسبة واحدة و لا توجب حركة جزئية ما لم يتشخّص و لم يصر جزئية، لانّ الإرادة الكلّية لا وجود لها.

فمن أراد أن يتحرّك إلى موضع معين لا يتحرّك رجله ما لم تتجدّد له إرادة جزئية، فاذا احدثت له إرادة جزئية تحدث له خطوة و بعد تلك الخطوة يحدث له تصور جزئى و تنبعث عنه إرادة/ ۳۰MA / جزئية أخرى توجب خطوة ثانية تحدث بها إرادة جزئية أخرى موجبة لخطوة ثالثة، و هكذا إلى أن يتمّ المسافة المقصودة. فالحركات الجزئية يقتضيها الارادات الجزئية الّتى تقتضيها التصوّرات الجزئية، و الحركة الكلّية تقتضى دوام الحركة إلى حين الوصول إلى الغاية المطلوبة، فالحادث حركة و تصوّر و إرادة، فالحركة تحدث بالإرادة الجزئية و الإرادة الجزئية تحدث بالتصور الجزئى مع الإرادة الكلّية و التصوّر الجزئى يحدث بحركة متجدّدة. فالحركة الفلكية إذا كانت ارادية لا بدّ أن يكون مبدأها الفاعلى متغيرا بتغير الارادات و التصوّرات الجزئية، و المتغير بتغير التصورات و الارادات يكون نفسا، لا عقلا.

و منها: انّا نسلّم أنّ محرّكها الغائى يجب أن يكون مفارقا عن المادّة بالكلّية، الّا أنّا لا نسلّم كونه واجبا، بل اختلاف حركاتها يدلّ على تعدّد محرّكها الغائى، لأنّ المشبّه به لو كان واحدا لتشابهت الحركات. و توضيح ذلك أنّ كثرة الأفلاك المعلومة بالرصد و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۳۰

العيان دلّت على اختلاف/ ۲۹DA / طبائعها بالنوع، لأنّها لو كانت من نوع واحد لكانت الكلّ متواصلة، لأنّ موجب التباين إنّما هو الاختلاف فى الطبع و لذا ترى كلّ جسمين إذا كانا من نوع واحد وصب أحدهما على الآخر يختلطان «۱» بحيث يصيران جسما واحدا «۲»- كالماءين و الدهنين-، و اذا كانا من نوعين- كالدهن و الماء- لا يختلطان مع الانصباب؛ فالافلاك لو كانت من نوع واحد لكانت الكلّ متواصلة. كيف لا و نسبة اجزاء كلّ فلك حينئذ إلى أجزاء الفلك الآخر كنسبة اجزائه بعضها إلى بعض؟!.

و أيضا لو كانت من نوع واحد لجاز أن يتحرّك الأسفل إلى مكان الأعلى و بالعكس- كما فى أجزاء الماء و الهواء-، و لو جاز ذلك لكانت قابلة للحركة المستقيمة، و هو باطل- على ما بيّن فى موضعه-.

و إذ تحقّق اختلافها بالنوع نقول: لا ريب انّ هذه الاجسام السماوية المختلفة فى الطبيعة النوعية لا يجوز أن يكون بعضها علّة للبعض، لاستحالة أن يكون الجسم سببا لايجاد الجسم- لما تبيّن فى موضعه من أنّ تأثير الجسم إنّما يكون بمشاركة الوضع من المماسة أو المجاورة أو المحاذاة-، فتأثيره يتوقّف على وجود أمر ذى وضع حتّى تؤثر فيه.

و لذا ترى أنّ النار تسخّن «۳» ما يكون ملاقيا لجسمها أو قريبا منه، دون ما كان بعيدا منه؛ و الشمس تضىء ما كان مقابلا لجرمها أو ما هو فى حكم المقابلة دون ما هو مستور عنها. و ما يشاهد من حصول بعض العناصر من بعض- كتكوّن الماء و النار من الهواء مثلا- فليس ذلك من ايجاد جسم لجسم آخر، بل مادّة الهواء تستعدّ لأجل اسباب ترد عليها لفيضان صورة أخرى من فاعل غير جسمانى، مع أنّ حصول الصورة المائية و النارية إنّما هو من مادّة سابقة، فيتحقّق الوضع الّذى هو شرط فى تأثير الجسم فى الجسم. و ما ثبت امتناعه إنّما هو تأثير الجسم فى غيره من غير مشاركة وضع و وجود مادّة.

فان قيل: كما يجوز صدور القوى الجسمانية من المفارق عن المادّة بالكلّية من دون

(۱)- الاصل: يختلفان.

(۲)- الاصل: و هذا.

(۳)- الاصل: انّ الماء المسخن.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۱

علاقة وضعية و نسبة جسمية فليجز عكسها، لاشتراك الدليل و بحكم الفرق؛

قلنا: الفرق قائم و الدليل انّما يدلّ على عدم جواز تأثير الجسمانيات بدون الوضع، لا على عدم جواز تأثير المفارق بدونه أيضا؛ بل البرهان قائم على عدم توقّف تأثيره على الوضع. و بيان الجميع: انّ الجسمانيات من الصورة كالصور الجسمية و النوعية و غيرها من القوى الجسمانيّة متقوّمة بالفعل بموادّ الاجسام فقوامها انّما هو بتلك الموادّ، فقوام هذه الصور و القوى يتوقّف على حصول وضع ما لها و توسّط تلك الموادّ فى الوضع، و إذا احتاجت فى قوامها إلى توسّط المادّة فى الوضع احتاجت فى صدور الفعل عنها أيضا إلى توسّط المادّة فى الوضع، امّا بالنسبة إلى ذوات تلك الصور و القوى بأن لا يتحقّق فعلها بدون أن يكون لمحلّها و متعلّقها وضع ما قطّ- إذ فعل المتقوّم بالمادّة لا- يكون إلّا بواسطة المادّة، و المادّة المقارنة لها لا بدّ لها من وضع ما، إذ كلّ جسم له وضع على الاطلاق البتة-، و إمّا بالنسبة إلى المنفعل عنه بمعنى توقّف فعل القوى المتعلّقة بالمادة من وضع مخصوص لتلك المادة بالنسبة إلى المنفعل عن هذه القوى، فلأنّ ما يكون قوامه و تحقّقه موقوفا على توسّط المادّة فى الوضع، فيكون تأثيره فى شىء موقوفا على تحقّق وضع له بالنسبة إليه/ ۳۰MA / بطريق أولى.

و هو كما ترى؛ فانه لقائل أن يمنع الأولوية بل المساواة و يقول «۱»: لم لا يجوز أن تكون القوى المنطبعة فى الموادّ موجدة لبعض المفارقات أو الاجسام من غير افتقار إلى تقدّم مادّة و وضع، و لا بدّ لنفيه من دليل.

و يمكن أن يستدلّ عليه بالاستقراء فى المؤثّرات الجسمانية، فانّ تاثير كلّ قوّة جسمية- على ما يشاهد- موقوف على تحقّق الوضع بالنسبة إلى المنفعل عنه، و تأثيره فيه باختلاف القرب و البعد و لا يوجد تأثير لقوّة جسمانية بدون الوضع؛ و هو أيضا كما ترى.

فالصحيح أن يستدلّ عليه: بانّه لا ريب فى أنّ الفاعل أشرف من المفعول من جميع الجهات، و لا شبهة فى أنّ القائم بالذات- سواء كان من المفارقات أو نفس المادّة

---

(۱)- الاصل:- و يقول.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۲

أو الجسم- أشرف و أقوى من القوى المنطبعة فى الاجسام الحالّة فيها- لافتقارها إلى المحلّ-؛ فلو كانت تلك القوى علة لما لم يتحقّق لها وضع بالنسبة إليه- أى: لما كان قائما بذاته بعد وجوده- لزم أن يكون المحتاج إلى المحلّ أشرف من غير المحتاج إليه؛ هذا خلف!. و لا يمكن/ ۲۹DB / أن يقال: انّه يجوز أن تكون العلّة لجسم مثلا هو الجسم القائم بالذات لا القوى الجسمانية، لأن علّية الجسم إنّما يكون لصوره و قواه، لأنّ المادّة لا تكون علّة لشىء.

فان قيل: لم لا يجوز أن يكون بعض القوى الجسمانية- كالصور النوعية للافلاك مثلا- أشرف من بعض الاجسام السابقة بنفسها بعد وجودها- كالاجسام العنصرية-، و حينئذ لا مانع من علّية بعض الصور الحالّة لبعض الاجسام من غير تقدّم وضع و افتقار توسّط المادّة فى الوضع؛

قلنا: اللازم أشرفية العلّة من المعلول من جميع الجهات، و إذا كان الصور الفلكية علّة لبعض الاجسام العنصرية لزم أشرفية المعلول على علّته من جهة، و هو باطل. و بما ذكر من توقّف تأثير القوى الجسمية على وجود الوضع بينها و بين المنفعل عنه يظهر عدم جواز تأثيرها فى مطلق المفارقات بوجه و عدم جواز صدور شىء من الموجودات- سواء كان جسما أو مادّة- بطريق الاتحاد بينها «۱»؛ هذا.

و أمّا صدور الجسم و الجسمانى من المفارقات و تأثيرها فيهما فجائز لا منع فيه، لأنّ الروحانى العقلى غير محتاج فى فعله إلى المادّة بما فيها من وضعها و تخصّص حالها بالنسبة إليه، بل يكفيه وجود ذاته فى أن يفعل فى المستعدّات، بل نسبة الجميع إليه نسبة واحدة عامّة. فانّ ذوات الأوضاع فى أنفسها ليست بذوات اوضاع بالقياس إليه و إن كانت كذلك بقياس بعضها إلى بعض، فذوات الأوضاع و المفارقات و المعدومات بالنسبة إليه على السّواء. على أنّه هنا فرق آخر بين فعل الجسم و انفعاله، و هو أنّ الفعل الصادر عن الاجسام لمّا كان صادرا عن القوى المادّية لا عن نفس المادّة فكانت المادّة متوسّطة الوضع بين الفاعل و المنفعل عنه، و امّا الانفعال الوارد على الجسم فانّما

---

(۱)- الاصل: الايجاد منهما.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۳

يتعلّق بنفس المادّة، لانّ المادّة هى المنفعلة بنفسها، فلا معنى حينئذ لتوسط المادّة أو غيرها بين الفاعل و المنفعل.

و لو «۱» قيل: لا ريب فى أنّ البدن يؤثّر فى النفس مع انّ النفس لا وضع لها؛ و هذا مخالف لما قلتم من انّ الجسمانى لا يؤثر فيما لا وضع له!؛

قلنا: المراد أنّ الجسمانى لا يؤثّر فيما ليس له وضع و لا علاقة مع ذى وضع، و النفس و إن لم يكن لها وضع إلّا أنّ لها علاقة مع ذى وضع، فيجوز أن يؤثّر الجسمانى فيها؛ و لهذا كلّما كان اقلّ علاقة بالبدن كان تأثير الجسمانيات فيها اقلّ. و يظهر من ذلك انّ فعل النفس أيضا يتوقّف على تحقّق الوضع لها بالنسبة إلى المنفعل عنه، لأنّها و ان لم تفتقر إلى المادّة فى قوامها إلّا أنّها لمّا افتقرت فى فعلها إلى المادّة فيتوقّف فى فعلها على حصول نسبة وضعية.

فان قيل: بعض تأثيرات القوى الفلكية لا يتوقّف على تحقّق الوضع لها بالنسبة إلى المنفعل عنه من الأجرام و الأشخاص السفلية؛

قلنا: ممنوع، بل لا يوجد «۲» تأثير من القوى السماوية إلّا و يتحقّق نوع وضع لها بالنسبة إلى السفليات المنفعلة عنها.

و إذ ثبت انّه لا يجوز أن يكون جسم علّة لصدور جسم آخر نقول: لا ريب انّ الافلاك اجسام اوّلية ابداعية ليست كائنة عن مادّة، فلا يمكن صدورها عن علّتها إلّا على سبيل الابداع من دون سبق مادّة، فيمتنع أن يوجدها جسم من نوعه أو من غير نوعه، فلا يمكن/ ۳۰MB / أن يكون بعضها علّة لبعض، بل يجب أن تكون علّتها شيئا خارجا عنها غير جسمانى. و لمّا ثبت كونها مختلفة الطبائع وجب أن يكون لكلّ واحد منها علّة على حدة غير علل البواقى، لأنّ المختلفات بالطبائع لا يمكن استنادها إلى علّة واحدة- و الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد- ما لم يكن له جهات كثيرة يمكن أن يصدر عنه بكلّ جهة معلول، و المفارق عن المادّة لا تتحقّق فيه الجهات الكثيرة الّتى يمكن أن يستند كلّ فلك إلى جهة منه، فلا بدّ أن يكون العلل المفارقة الموجدة

---

(۱)- الاصل:- و لو.

(۲)- الاصل- لا يوجد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۴

للافلاك متعدّدة بقدر عددها حتّى يصدر عن كلّ واحد واحد. و هى العقول المجردة الّتى أثبتها الحكماء و قالوا: أنّها فواعل الجواهر السماوية. و يجب أن تختلف هذه العقول بالنوع لأنّ الكثرة بالعدد لا يتصوّر فى حقّ نوع واحد إلّا بكثرة المادّة و الاستعدادات، فغير المادّى لو تكثّر فانّما يتكثّر باختلاف النوع بتعدّد الفصول المتباينة. و لا يجوز أن يتكثّر بالعوارض لأنّ اختلاف العوارض الّتى تعرض لافراد نوع واحد انّما يكون لأجل موادّها الّتى يقبل حدوثها و تجدّدها و زوالها، فاذا لم توجد مادّة لم يوجد عوارض فضلا عن اختلافها- لتساوى نسبتها إلى مجرّد النوع-.

و إذا ثبت أنّ/ ۳۰DA / فواعل الافلاک هی تلک العقول القادسـة المختلفـة بالنوع نقول: الواجب أن تكون تلک العقول هی الغايات لحركة الافلاک بأن يتحرّک كلّ فلک لأجل التشبه إمّا بالعقل الّذی هو فاعله لأنّ التفات كلّ شیء فی استكماله و طلبه الخير انّما هو إلی مـا هو فاعله، فلمّا تعـدّد الفواعل بتعـدّد الغايات للحركات و لـذا اختلفت الحركات و تعـدّدت الجهات فتكثّرت الحركات حسـب تكثّر العقول، فثبت أنّ المتشبّه به هو العقول دون الواجب- تعالی شأنه-. فلما ثبت من الدليل المذكور وجود الواجب- تعالی شأنه-.

و أجيب: بأنّ تلک العقول لكونها ممكنـة محتاجـة إلی علّة واجبة بالذات يثبت منها وجود الواجب، فكما انّ مبدع الجميع و علّة الكلّ هو الـذات الأحديـة الحقّة و العقول و النفوس وسائط فيضه و رحمته- و بلسان التصوّف جهاته العقلية و حجبه النورية الّتی لو كشـفت لأحرقت شدّة ضـياء سـبحات وجهه كلّما انتهی إليه بصـره- فكذلک المتشبّه به و المعشوق الحقيقی للكلّ و الغاية الذاتية للجميع علی الوجه الأـعمّ ذات واحـدة إلهيـة و إن كـانت تلک العقول وسائط لطلبه و نيله، و لـذا اشتركت الأفلاک فی مطلق الحركـة الدوريـة. و التأمّل يعطی بأنّ العشق و الطلب- اللّذان يصدران عن النفوس الفلكيّة بل عن كلّ شـیء- انّما هو من فعل الباری، فانّ مقتضـی حكمته الكاملـة و علمه بالنظـام الاصـلح أن يودع فی كـلّ من الموجودات شوقـا غريزيـا و عشـقا طبيعيـا حتّی يصل لأجله إلی ما يسـتحقّه من الكمال و الخير.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۵

و أورد عليه: بأنّ الاسـتدلال بالعقول علی وجود الواجب هو الاسـتدلال بطريقـة الامكان، لأنّ حاصـله أن العقول ممكنـة فلا بدّ لها من علّة تنتهی إلی الواجب دفعا للدور و التسـلسل، فبعد التطويلات و التمسّک بالمقدّمات الكثيرة من ابطال كون حركات الأفلاک قسرية و طبيعيـة و اثبـات كونهـا اراديـة و شوقيـة و غير ذلـک لاـ بـدّ أن يتمسّـک بطريقـة الامكان مع الوجود- و هی طريقـة مسـتقلّة لاثبات الواجب-، فمعهـا أیّ حاجـة إلی هـذه التطويلات و التمسّک بمقـدّمات تشـكل اثبات أكثرها؟؛ و علی هـذا لا تكون طريقـة الطبيعيين طريقة علی حدة.

أقول: مثل هـذا الايراد لا مـدفع له و إن قطع النظر عن حقية وجود العقول، لأنّه مع قطع النظر عنه يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن تكون الغايـة لتلک الحركات موجودا واحـدا أو أكثر غير واجب؟، فلا بدّ من التمسّک بطريقة الامكان مع الوجود. و يظهر أنّ هذه الطريقة- كطريقتهم الأـولی- لاـ يسـمن و لا يغنی من جوع، فانّ حاصل هـذه الطريقـة- علی ما قرّرناه- انّ الحركات السـماوية ان كانت متناهية فتكون الأفلاـک حادثـة، فلاـ بـدّ لها من محـدث؛ فان كان واجبا ثبت المطلوب و إلّا انتهی إلی الواجب دفعا للـدور و التسـلسل، و إن كانت قديمة فلا يجوز أن تكون طبيعيـة- لمّا مر- و لا قسـرية- لما مرّ-، و لأنّه لو كان لها قاسر غير جسمانی لا ينتهی إلی الواجب دفعا للـدور و التسـلسل، فثبت أن تكون اراديـة. فلا بـدّ لها من فاعل و غايـة، و فاعلها النفوس الفلكيـة و غايتها التشـبه بالعقول، و ثبت منها وجود الواجب- تعالی شأنه-.

و أنت تعلم انّه لا بدّ فی أكثر شـقوق هذا الدليل من التمسّک بوجود المحدث أو الممكن و الاسـتدلال علی الواجب- تعالی- ببطلان التسـلسل، إلّا أن يقـال: لمّـا ثبت منهـا وجود العقول فثبت منها وجود الواجب من دون الافتقار إلی ابطال التسـلسل، لانّ موجـد العقل الأوّل- و هو المؤثّر فی وجود الفلک الأوّل- لا يمكن أن يكون غير الواجب بالـذات لبساطته الصـرفة و عدم تكثر/ ۳۱MA / الجهات فيه؛ و هو كما تری.

ثمّ لا يخفی انّ هذه الطريقة و ان لم تكن مسـتقلّة و طريقة علی حدة فی اثبات الواجب- تعالی شأنه- إلّا انّه ثبت به وجود ما هو أعلی و أشرف من الفلكيات ممّا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۶

هو فوقها من الجواهر العقليـة القادسـة المنتهية إليه- تعالی-، و به يبطل توهّم بعض الملاحدة من الدهرية حيث قالوا: انّ الفلكيات هی الغاية القصوی فی الوجود و ليس ورائها و فوقها موجود «۱».

قال بعض العرفاء: انّ هذه الطریقة- أی: طریقة الطبیعیین- هی طریقة الخلیل علی- نبیّنا و آله و علیه السّلام-، فانّه لمّا رأی ظهور الحرکات فی السموات و انتقالات الکواکب و أفولها فقال لا احبّ الآفلین «۲»، و یحدس انّ مبدعها و موجدها و محرّکها علی سبیل الامداد و التشویق لیس بجسم و لا جسمانی.

و أورد علیه بعض الأفاضل: بأنّ الخلیل- علیه السّلام- لم یستدلّ بالحرکة و التغیّر علی وجود الواجب، بل استدلّ بافول الکواکب علی عدم کونه واجبا/ ۳۰DB /، و أین هذا من ذاک؟!.

و فیه: انّ الاستدلال بالأفول علی عدم کونه واجبا إنّما هو لأجل أنّ الأقلّ لا بدّ له من علّة توجب التغیر فیه، فیجب الانتهاء إلی ما لیس فیه تغییر أصلا، و هو الواجب بذاته «۳».

المنهج الرابع من مناهج الحکماء ما ذهب إلیه بعضهم، و هو ما یبتنی علی النظر فی النفس الناطقة الانسانیة.

---

(۱)- انظر: شرح المقاصد ج ۴ ص ۲۲، حیث تجد تفسیر التفتازانی لمرامهم مخالفا لما نسب إلیهم المصنّف فی کتابنا هذا؛ و مخالفا لما نسب إلیه الامام الرازی فی تلخیص المحصّل ص ۲۵۳.

(۲)- ما وجدته. و لکن یوجد بین أقوال المتکلّمین، قال الایجی: ... ما ذکره المتکلّمون من حدوث العالم و هو الاستدلال بحدوث الجواهر هی طریقة الخلیل- صلوات اللّه علیه- حیث قال: لا احب الآفلین. راجع: شرح المواقف، ج ۸، ص ۲. و انظر: تلخیص المحصّل، ص ۲۴۲.

(۳)- و للطبیعیّین طرق آخر من غیر النظر فی الحرکة. راجع: شوارق الإلهام، ج ۲، ص ۴۹۵.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۷

و المنقول عنهم طریقان:

الطریقة الأولی: انّ النفس الناطقة خارجة فی کمالاتها من القوّة إلی الفعل و لا بدّ لها من مخرج، و یجب الانتهاء إلی مخرج کان جمیع کمالاته بالفعل و لا یکون مفتقرا إلی مخرج- دفعا للدور و التسلسل-، و المخرج غیر المخرج هو الواجب بالذات؛ و هو المطلوب.

الطریقة الثانیة: انّ النفس حادثة بحدوث البدن- کما یأتی-، فهی ممکنة محدثة، فلا بدّ لها- لامکانها أو حدوثها- من موجد. و لا یجوز أن یکون موجدها جسما لکونها مجرّدة، و عدم جواز صدور المجرّد عن الجسم و الجسمانی- کما اثبتناه قبل ذلک- یوجب أن یکون موجدها مفارقا عن المادّة، فان کان واجبا ثبت المطلوب؛ و إلّا ینتهی إلیه- دفعا للدور و التسلسل «۱»-.

و أنت تعلم انّه لا بدّ فی هذه الطریقة من التمسّک بالامکان أو الحدوث، و التفاوت إنّما هو فی انّ موجد هذا الموجود المعین یجب أن یکون مفارقا؛ مع أنّها متوقّفة علی مقدّمات کثیره من اثبات تجرّد النفس و ابطال التناسخ و غیر ذلک.

المسلک الثانی مسلک المتکلّمین

و لهم طریقتان:

الأولی: طریقة المتکلّمین الّذین جعلوا علّة الحاجة هی الحدوث، فاعتبروا فی اثبات الصانع مجرّد الحدوث. و الثانیة: طریقة المتکلّمین الّذین جعلوا علّة الحاجة هی الامکان بشرط الحدوث، فاخذوا فی اثبات الصانع الامکان بشرط الحدوث.

و تقریر الطریقة الأولی: انّ العالم بمعنی ما سوی الواجب حادث- للدلائل الدالّة علیه-، فلا بدّ له من محدث غیر حادث- دفعا للدور و التسلسل-؛ و المحدث الغیر الحادث یجب أن یکون واجبا. و إن لزم علی هذه الطریقة عدم احتیاج القدیم و ان کان

(۱)- و انظر أيضا: الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۴۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۸

ممكنا إلى المؤثّر لقيام الدلالة الخارجية على امتناع وجود القديم الممكن.

و أورد عليها: بانّها مبتنية على حدوث العالم الّذى يشكل اثباته بالدليل العقلى بحيث لا يتطرّق المناقشة إليه. بل نقول: ما يصلح دليلا عليه إنّما يتمّ بعد اثبات الواجب، و أمّا قبله فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم بمعنى سوى الواجب. نعم!، يمكن الاستدلال على حدوث العالم الجسمانى.

فالصواب أن يستدلّ به بأن يقال: انّ العالم الجسمانى حادث، فلا بدّ له من محدث و يجب الانتهاء إلى محدث غير حادث- دفعا للدور و التسلسل-.

و غير خفيّ انّ الأولى أن يستدلّ بالحوادث اليومية و يقال: لا ريب فى وجود حادث من الحوادث اليومية، فلا بدّ له من محدث و يجب الانتهاء إلى محدث غير حادث- دفعا للدور و التسلسل-، و هو الواجب لذاته.

و تقرير الطريقة الثانية: انّ العالم- بمعنى ما سوى الواجب أو العالم الجسمانى أو ما يوجد من الحوادث اليومية- ممكن حادث، فلا بدّ له من علّة محدثة و ينتهى إلى الواجب- دفعا للدور و التسلسل-.

و هذه الطريقة قريبة من السابقة تقريرا و ايرادا و توجيها.

المسلک الثالث مسلک أهل الکشف من الصوفيّة

و تقريره: انّ ما هو غير الوجود الحقيقيّ القائم بذاته المساوق للوجوب الذاتى من المهيات الممكنة، لا يمكن أن يوجد إلّا باستفادة الموجودية من الوجود الصرف، لأنّ كلّ ما هو مهيته/ ۳۱MB / غير وجوده يحتاج فى اتصافه بالوجود إلى سبب، لأنّ كلّ عرضى سواء كان لازما أو غير لازم محتاج معلّل إمّا بالماهية المعروضة أو بأمر خارج؛ و علّية الماهية لوجودها غير معقولة، لأنّ العلّة يجب أن تكون متقدّمة على المعلول بالوجود، و تقدّم الماهية على الوجود بالوجود غير معقول، بخلاف تقدّمها على صفاتها اللازمة غير الوجود، فالماهية يحتاج فى وجودها إلى علّة خارجة؛ و يجب أن تنتهى إلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۳۹

صرف الوجود- دفعا للدور و التسلسل-. ثمّ موجودية المهيات الممكنة ليست بافاضة الوجود عليها من الوجود الصرف، و ضمّ الوجود إليها و جعلها متّصفة به كما هو رأى المشائين، لأنّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فى نفسه، و الماهية ليست ثابتة فى نفسها حتّى يمكن أن يثبت لها الوجود. و ليست موجوديتها أيضا بافادة الوجود الصرف نفس ذواتها كما نسب إلى الرواقيين، بمعنى أنّ نفس الذات بعد جعل الجاعل ايّاها كافية فى انتزاع الوجود عنها، و إلّا كان حمل الوجود عليها كحمل الذاتيات، و هو باطل. لأنّ الماهية من حيث هى لا يمكن أن تكون علّة للوجود و مقتضية له- لما مرّ-، فبقى أن تكون موجودية الممكنات بارتباطها بالوجود الحقيقى/ ۳۱DA / و انتسابها إليه. فالاتحاد و التأثير و الفاعلية و مرادفاتها هى افادة الجاعل الماهية مرتّبة بنفسه لا افادتها اشياء متباينة لذاته متحقّقة بانفسها، و لذا قيل: الاثر فى الحقيقة ليس شيئا مستقلّا متميّزا عن المؤثّر. و ما وجد من الآثار مستقلّة بذواتها ممتازة عن مؤثّراتها ليست آثارا لها بالحقيقة، بل بحسب الظاهر. و ليس المراد انّ وجود الأثر وجود ناعتى للمؤثّر نسبته إليه كنسبة الأعراض إلى موضوعها، فانّ الارتباط الّذى بين الواجب و الممكنات ليس بكونه محلا لها. و لذا قيل: انّ الأمثلة المذكورة فى كتب العرفاء و إن كانت مقرّبة من وجه لكنّها مبعّدة من وجه آخر- كالتمثيل بالبحر و الأمواج و النور و الاضلال و بالشعلة الجائلة و القطرة النازلة و الحركة التوسيطية-؛ فانّ كلّ واحد من البحر و النور و الشعلة و القطرة و الحركة بمعنى التوسط أمر بسيط شخصى مستمرّ الوجود و

راسم للمتجدّدات الّتى ليست خارجة ممتازة عنه. فانّ هذه النسب المتجدّدة المتكثّرة إنّما هى منتزعة من نفس هذا الأمر البسيط الشخصى عارضة لها، و الأشياء الممكنة ليست عارضة لذات الواجب الحقّ- تعالى شأنه-، و لا وجوده صفة للماهيات الامكانية، بل هى منتسبة إليه بالارتباط الصدورى، فهو راسمها و جاعلها غير داخل فيها و لا مباشر لها. و من حصول هذا الارتباط الصدورى ينتزع عنها الوجود و حقيقة هذا الارتباط راجعة إلى قيوميته- تعالى- للممكنات، و تلزم هذه القيومية وجود معية بين الممكن و الواجب أشدّ من معية العارض بالمعروض. و لكن لا يوجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۰

اختلاط الواجب بالممكن و لا حصول التغير و التكثّر و التجزى فى ذاته و لا اتصافه بصفات المحدثات و لا ملابسته للأشياء الخسيسة، فحقيقة هذه القيومية و المعية غير معلومة لنا بكنهها. و قد تلخّص أنّ المبدأ الأوّل الّذى هو حقيقة الوجود الصرف هو القيّوم الواجب لذاته الموجود فى نفسه بنفسه لنفسه، و المتقوّم به انّما هى نسب لا حقة و اضافات عارضة لازمة له ليست موجودة اصلا لا بنفسها و لا فى نفسها و لا لنفسها و لا ممتازة مستقلّة، بل لها الوجود الاعتبارى النسبى إلى القيّوم بذاته، فبالحقيقة ليس الموجود إلّا الوجود الحقيقىّ الّذى هو باعتبار ذاته موجودة، و هو مبدأ لجميع الآثار، فمن حيث هو موجود بنفسه و قائم «۱» بذاته و مبدأ للوجود الانتزاعى من غير اعتبار ارتباطه بالممكنات هو الوجود المطلق، و من حيث ارتباطه و معيته بالماهيات و صيرورته مبدأ للآثار الخاصّة هو الوجود المقيّد، فمن حيث ارتباطه بالعقول و كونه مبدأ لآثارها مرات لها، و من حيث ارتباطه بالنفوس و كونه مبدأ لآثارها مرات لها، و هكذا. فهو مرآت جميع المهيات و شمس عوالم الممكنات و نور السموات و الأرضين، و به ينال كلّ ذى حقّ حقّه و هو فى غاية الظهور و به ظهور كلّ شىء و ادراك كلّ ذى ادراك. و هذا معنى قول الصوفية: انّ جميع المهيات الممكنة صور للوجود الحقيقىّ و انّ الوجود الحقيقىّ يتصوّر لجميع الصور الغير المتناهية الّتى هى تعينات الوجود بلا تغيّر و لا تكثّر و لا اختلاط و لا عروض. و ما ذكروه من أنّ الوجود الحقيقىّ الّذى هو الواجب لذاته سار فى هياكل الممكنات الموجودة من العقول و النفوس و الافلاك و العناصر و المواليد و الموجودات العقلية و المثالية، أرادوا بالسريان ما ذكرناه من الارتباط و المعية.

و غير خفىّ انّ الاستدلال على هذا المسلك أيضا إنّما هو بوجود الممكنات، و الفرق انّ وجود الممكنات عند الصوفية ليست وجودات مستقلّة ممتازة- كما ادّعوه و يجعلون الوجود منحصرا بالواحد، كما ذكر مفصّلا-. و لا طريق لنا إلى اثبات ما ادّعوه، لانا نعلم «۲» بالبداهة العقلية/ ۳۲MA / انّ الموجودات متعدّدة متكثّرة فى الخارج و لها كثرة حقيقية عينية، و كونها اعتبارية محضة- كما ادّعوه- مخالف لصريح

---

(۱)- الاصل: قديم.

(۲)- الاصل: ما ادعوه إلّا بالعلم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۱

العقل و المشاهدة. و أكثرهم يقولون: انّه يعلم بطور وراء طور العقل، مع أنّ عظمائهم- كعين القضاة الهمدانى فى الزبدة «۱» و الغزالى فى فصل الخطاب «۲» و غيرهما- صرّحوا بأنّ العقل حاكم لا يعزل، و هو ميزان عدل احكامه قطعية يقينية لا كذب فيها، و هو حاكم لا يجوز فى طور الولاية ما يقضى باستحالته، و عادل لا يتصوّر منه جور فى قضاياه و احكامه.

---

(۱)- لم اعثر على هذا الكتاب.

(۲)- لم اعثر على هذا الكتاب. و لتصحيح العبارة المنقولة فى السطرين الآتين راجع إلى ما نقله العارف الجامى فى بعض حواشيه على كتابه نقد النصوص ص ۲۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۳

المقالة الثانية فى صفاته الثبوتية و السلبية

اشارة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۴

و فيه مقدّمة و بابان.

المقدّمة فى الإشارة إلى أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال

اعلم «۱»! أنّ صفاته- تعالى- ينقسم أوّلا إلى قسمين: الثبوتية؛ و السلبية.

و الثبوتية: هى الّتى مفهوماتها ثبوتية محضة لا طريق للسلب إليها بوجه- كالعلم و القدرة و امثالهما-؛

و السلبية: هى التى مفهوماتها/ ۳۱DB / محض السلب و النفى- كعدم كونه جسما و صورة و جوهرا و عرضا-.

و القسم الأوّل صنفان:

الأوّل: الصفات الحقيقية؛ و هى الصفات الّتى لها مفهومات حقيقته مستقلّة ليست مجرّد الاضافة إلى الغير و إن كان بعضها قد يعرضها اضافة ما، فبعض أفراد هذا الصنف ممّا لا يعرضه الاضافة اصلا- كالحياة-، و بعضها قد يعرض له اضافة ما- كالعلم و القدرة و البصر، لأنّ أصل مفهوم البصر هو صحّة الرؤية و التمكّن منها و إن

(۱)- راجع: الشرح الجديد، ص ۳۱۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۵

لم يشاهد شيئا بالفعل، و لذا يطلق البصير على النائم و مغضوض البصر من غير تجوّز، و لكنّه إذا أبصر شيئا بالفعل لا بدّ من لحوق اضافة بين البصر و المبصر؛ و ليست هى عين كونه بصيرا، بل هى عارضة له- و قس عليه العلم و القدرة و غيرهما-.

و الصنف الثانى: الصفات الاضافية؛ و هى الّتى مفهوماتها محض الاضافة إلى الغير و ليس لها حقيقة مستقلّة كالخالقية و الرازقية و أمثالهما «۱»-؛ هذا.

و فى احاديث ائمتنا الراشدين قد قسّمت صفاته الثبوتية إلى صفات الذات، و إلى صفات الأفعال «۲». و المراد بالأولى هى الصفات الثبوتية الّتى يمتنع انفكاكها عن الذات- كالوجود و الحياة و العلم و القدرة و السمع و البصر و نحوها-. و هى صفات كمالية ثابتة له ما دام الذات ازلا و ابدا. و من خواصّها أنّه يمتنع اتصافه- تعالى- باضدادها- كالعدم و الموت و الجهل و العجز و الصمم و العمى و نحوها-؛

و المراد بالثانى الصفات الثبوتية الّتى لا- يمتنع انفكاكها عن الذات- كالايجاد و الادراك و الإرادة و الرؤية و السمع و نحوها-. و المنقسمان متقاربان، فانّ حاصلهما انّ صفاته لعدم كونها موجودة فى نفسها و زائدة على ذاته مفهومات اعتبارية منتزعة إمّا من ذاته- تعالى- مع قطع النظر عن جميع ما سواه- و هى الصفات الكمالية الّتى عبّر عنها أهل البيت عليهم السّلام بصفات الذات، و الحكماء و المتكلّمون بالصفات الحقيقية-، و إمّا من ذاته باعتبار بعض افعاله- تعالى-، و هى الّتى عبّر عنها الائمّة- عليهم السّلام- بصفات الأفعال، و الحكماء بالصفات الاضافية. نعم! بعض أفراد القسم الأوّل على التقسيم الأوّل- و هو الحقيقة ذات الاضافة- يدخل فى القسم الثانى من القسم الثانى.

ثمّ الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة أم لا إن لم تكن عين ذات الموصوف-

(۱)- و هناك تقسيم آخر في صفاته- تعالي- عند أبي هاشم و عند قاضي عبد الجبّار. راجع: مناهج اليقين، ص ۱۵۹. و انظر: نفس المصدر، ص ۲۲۷.

(۲)- ما وجدت فيما بأيدينا من الأحاديث نصّا وجد فيه هذا التقسيم. نعم، في بعضها توجد «صفات الافعال»، راجع: بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۴۵. و قال الصدوق- رضي اللّه عنه- معلّقا على ما رواه عن الصادق- عليه و على آبائه و أولاده آلاف التحيّة و الثناء-: إذا وصفنا اللّه تبارك و تعالي بصفات الذات ... و ما يشبه ذلك من صفات الأفعال بمثابة صفات الذات ...؛ راجع: التوحيد، ص ۱۴۸.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۶

كما في غير الواجب- كانت هيئات زائدة على الذات قائمة بها يصير منشئا لآثارها، و إن كانت عين ذات الموصوف- كما في الواجب- كانت هي نفس الذات و لم تتحقّق بإزائها هيئات قائمة، فالحقيقة الّتي بإزائها في الخارج هي الذات لا غير، فالمبدأ لتلك الصفات في الأوّل هو الهيئات و الكيفيات و في الثاني هو نفس الذات. جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ۱ ۱۴۶ المقدمة في الإشارة إلي أصناف صفاته و تعديدها على الإجمال ..... ص : ۱۴۴

أمّا الصفات الاضافية فمفهومات اعتبارية محضة في الواجب و غيره، و لا يتفاوت فيهما. نعم! يتحقّق التفاوت في مبدئها، فانّ مبدأها و ما ينتزع هذه الصفات عنه في ما صفاته عين الذات هو نفس الذات و في غيره هو الهيئات و الكيفيات القائمة به، فالواجب- تعالي- مع اتصافه بجميع الصفات الكمالية و تقدّسه عن النقائص الامكانية لا تتحقّق كثرة في ذاته و لا في جهاته، لا أنّ شيئا أو جهة منه علم و شيئا و جهة منه قدرة أو إرادة أو غير ذلك حتّى يلزم التركيب المقتضي للاحتياج المنافي لوجوب الوجود، و لا أنّ شيئا فيه علم و شيئا فيه قدرة أو إرادة حتّى تكون محلّا للاعراض ممكن الاتصاف بها «۱»، بل حيثية ذاته و هويته البسيطة الّتي لا تكثّر و لا امكان فيها بوجه هي بعينها حيثية صفاته الذاتية الحقيقية. نعم! في التعبير عنها تغاير بمجرد اعتبار الذهني و ملاحظة العقل لا بحسب الواقع و الخارج، فكما أنّه من حيث هو منشأ للآثار وجود كلّه كذلك من حيث هو منشئا لانكشاف الأشياء علم كلّه و من حيث هو منشئا لصحة الفعل و الترك قدرة كلّه و من حيث هو مبدأ لرجحان فعل العالم- أعني: النظام الأكمل و الأصلح بحال العالم، بل وجوب صدوره كذلك عنه- إرادة كلّه، و كذلك في غيرها.

فجميع صفاته الحقيقية راجعة إلي حيثية وجوده الّتي هي عين حيثية ذاته.

و أيضا جميع صفاته الاضافية راجعة إلي اضافة واحدة هي المبدئية و هي المصحّحة لجميع الاضافات- كالرازقية و المصورية و غير ذلك-، و تغايرها بتغاير الأشياء المضاف إليها.

(۱)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۲۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۴۷

و كذلك جميع صفاته السلبية يرجع إلي سلب واحد هو سلب الامكان «۱» الّذي يدخل تحته سلب الجوهرية و العرضية و غيرهما.

ثمّ لا يخفى انّه لا يلزم من صدق المشتقّ حقيقة/ ۳۲MB / على شيء قيام مبدأ الاشتقاق به حقيقة، بل لو كان مبدأ الاشتقاق- كالعلم مثلا- قائما بنفسه بحيث يترتّب عليه/ ۳۲DA / آثار المشتقّ كان احقّ باسم المشتقّ ممّا قام به المبدأ، فاللّه- سبحانه- عالم حقيقة لا بعلم قائم به قادر لا بقدرة تقوم به مريد لا بإرادة معرضة، بل هو نفس العلم و القدرة و الإرادة؛ و كذلك في سائر الصفات الحقيقية.

قيل: يلزم على ما ذكر أن تكون حقيقته المقدّسة مشاركة للاعراض في ماهياتها الداخلة تحت المقولات، أو القول بالاشتراك اللفظي؛ و اجاب عنه بعض الفضلاء: بانّه كما أنّ مفهوم الوجود المطلق معني واحد أحد افراده قائم بذاته هو حقيقة الواجب و الباقي عارضة

لماهيات الممكنات- و هو أمر اعتبارى عارض للجميع- كـذلك يمكن أن يكون لكلّ من هـذه المفهومات فرد واحد بسـيط هو عين حقيقـة الواجب- تعالى- غير داخلـة تحت مقولة و سائر أفرادها أعراض داخلة تحت المقولات و لها اجناس و فصول، و يكون المطلق من كلّ منها اعتباريا عارضا للجميع.

و أنت تعلم انّ هذا الجواب لا يكاد يتمّ.

و المشهور فى الجواب: انّ ذاته- تعالى- ثابت بثبات هذه الصفات؛ و يرد عليه أيضا اشكال.

و سيأتى تحقيق القول فى العينيـة و ما يتعلق به ايرادا و جوابا، و انّما أشـرنا إشارة اجماليـة إلى عينيـة الصـفات هنا لشـدّة احتياج بعض المباحث الآتية إلى تصوّرها.

ثمّ لا ـ يخفى انّ الواجب- تعالى شأنه- متّصف بجميع صـفات الكمال و نعوت الجلال و الجمال و منزّه عن جميع صـفات النقائص و الاحتياج على ما يومى إليه اسمائه الكثيرة الّتى وردت فى الشريعة المقدّسة، إلّا أنّ ما تعارف عنها البحث فى الكتب

---

(۱)- راجع: الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۱۸؛ علم اليقين، ج ۱، ص ۹۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‌۱، ص: ۱۴۸

الحكميـة و الكلاميـة من الصـفات الكماليـة و التنزيهيّـة هى الأقسـام المعيّنـة المتعارفـة المعهودة، لانـدراج البواقى تحتها؛ فنحن أيضـا نذكرها كما ذكروه و نشرحها كما شرحوه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‌۱، ص: ۱۴۹

الباب الأوّل فى صفاته الثبوتية الكماليّة

اشارة

و فيه فصول.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‌۱، ص: ۱۵۱

الفصل الأوّل فى قدرته- تعالى-

اشارة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‌۱، ص: ۱۵۲

الفصل الأوّل (فى قدرته- تعالى-) اعلم! أنّ للقدرة عند الحكماء تفسيرين:

أحدهما: صحّة صدور الفعل و لا صدوره «۱»؛

و ثانيهمـا: كون الفاعـل بحيث إن شـاء فعـل و إن لم يشـاء لم يفعل «۲». و التفسـيران متلازمان، فانّ حاصـلهما واحـد و هو القوّة على الشـىء و التمكّن من أن يفعله و من أن لا ـ يفعله جميعـا؛ فانّه لا ريب فى انّ الفاعل إذا كان بحيث إن شاء فعل و ان لم يشاء لم يفعل، كـان فى ذاته مع قطع النظر عن المشـية و اللامشـية بحيث يصـح منه الفعل و الترك و إن وجب الفعل بسـبب المشـية و الترك بسـبب عـدمها. و إذا كـان بحيث يصـحّ منه الفعل و الترك من حيث ذاته كان بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، فان المراد به أنّه إن شـاء فعـل إذا فرض عـدم مـانع خارجىّ، و كـذا إن لم يشاء لم يفعل إذا لم يكن سـبب من خارج؛ و لا ريب فى أنّه إذا كان من حيث ذاته يصحّ منه الفعل و الترك و لم يوجد مانع و لا سبب من خارج كان بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل.

و من ظنّ انّ تفسير الأوّل للمتكلّمين و الثانى للحكماء و اثبت النزاع بينهما فى تفسير القدرة فقد أخطأ، فانّ الفريقين متفقان فى تحديد القدرة الكمالية و تفسيرها، و

---

(۱)- راجع: الشرح الجديد، ص ۳۱۰.

(۲)- راجع: الشرح الجديد، ص ۳۱۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵۳

لذا قد يفسّرها كلّ واحد منهما بكلّ واحد منهما نعم! المقصود من التفسيرين عند الحكماء هو أن يكون صدور الفعل منه بالعلم و المشية و الإرادة، و الايجاب- المقابل للقدرة بهذا المعنى- هو أن يكون اصل الذات منشئا و سببا لصدور الفعل بلا علم و إرادة- كافعال الطبائع-؛ و هذا قد يكون أصل الذات كافيا فى صدور الفعل- كالضوء للشمس مثلا- و قد يتوقّف على بعض الشرائط- كالاحراق للنار مثلا-.

و لا نزاع بين الحكماء و المليين فى ثبوت القدرة للواجب بهذا المعنى، و قد صرّح المحقّق الطوسى- رحمه الله- و غيره من أهل التحقيق بأنّ الفلاسفة متّفقون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى-.

و يمكن أن يكون مقصودهم من التفسيرين- على ما ذكره جماعة- امكان صدور الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الواجب- تعالى شأنه-، و إن وجب الفعل بالنظر إلى الداعى و استحال انفكاكه- تعالى- عن ايجاد العالم. فلذلك بعض المحصلين قد ادّعى اتفاق الفلاسفة على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى-.

و لكن الحقّ أنّ هذه الدعوى غير مطابقة للواقع. و سيأتى تفصيل القول و تحقيق الحقّ فى ذلك.

و أمّا المتكلّمون فيقولون: انّ المراد من التفسيرين انّه ليس شىء من الفعل و الترك لازما بالنظر إلى ذاته و لا بالنظر إلى الداعى، فلا يستحيل انفكاكه- تعالى- عن شيء منهما؛

إلّا أنّ الأشاعرة من المتكلّمين قالوا: انّه لا يستحيل الانفكاك/ ۳۲DB / فى أىّ وقت فرض و لو وجد الداعى؛

و المعتزلة منهم قالوا: انّه لا يستحيل الانفكاك فى الأزل، لأنّهم قالوا: يمتنع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم فى الوقت الّذى أراد و أوجد، و انّما لا يمتنع انفكاكه فى الأزل- و يأتى بيان ذلك مفصّلا-. فعلى المذهبين يصدق أنّ شيئا من الفعل و الترك ليس لازما لا بالنظر إلى ذاته- مطلقا- و لا بالنظر إلى الداعى- فى الجملة- و إن اختلفا فى عدم اللزوم بالنظر إلى الداعى فى استغراق الاوقات و عدمه. و الايجاب المقابل لهذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵۴

المعنى هو وجوب الفعل و استحالة الترك- أى: امتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم فى الجملة-

فالمقابل للقدرة عند الأشاعرة هو امتناع الانفكاك و لو فى وقت الايجاد و وجود الداعى، و المقابل للقدرة عند المعتزلة هو امتناع الانفكاك فى الأزل لا عند وجود الداعى- أعنى: وقت الايجاد-.

ثمّ القدرة بهذا المعنى تفرّد باثباتها المتكلّمون؛ و نفاها الحكماء، و قالوا بالايجاب المقابل لها «۱». و على هذا ثبت النزاع بين الحكماء و المتكلّمين فى مقامين: الأوّل ما وقع بين الحكماء و الأشاعرة من المتكلّمين، و هو: انّ الحكماء ذهبوا إلى أنّ معنى صحّة صدور الفعل و لا صدوره هو مجرّد الامكان الذاتى- أى: امكان صدور الفعل و لا صدوره بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هى هى-. و ليس معنى الصحّة بمعنى الامكان الوقوعى المستلزم لوقوع الانفكاك بين الواجب و بين الفعل حتّى يمكن وقوع الصدور، و اللاصدور، لأنّهم يوجبون صدور الفعل مع الإرادة، و الإرادة عندهم عين الذات، فلا يتخلّف الفعل عنه- تعالى-.

فان قيل: الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية إن كانت عندهم عين الذات لكان اعتبار ذاته- تعالى- عندهم اعتبار ارادته و ساير

صفـاته الكماليـة و بالعكس، و كـذا عـدم اعتبار ذاته هو بعينه عـدم اعتبار ارادته و ساير صـفاته الكماليـة و بالعكس، فلا يمكن تصوّر الانفكاك بينهما وجودا و عدما و إلّا يلزم «۲» الانفكاك بين الشـيء و نفسه، و هو يستلزم عدم امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات أيضا عند الحكماء؛

قلت: هـذه شـبهة نتعرّض لها بعـد ذلك و نبحث عنها. فهم- أى: الحكماء- يجعلون مقدّم الشـرطية الأولى فى التفسير الثانى واقعا، بل واجبـا، و مقـدّم الشـرطية الثانيـة فيه غير واقع، بـل ممتنعـا؛ و يقولون: لكنّه شـاء و فعـل. و الأشـاعرة يقولون: معنى الصـحّة هو الامكان الوقوعى الموجب لانفكاك الفعل عنه- تعالى- فى أىّ وقت فرض و لو فى

---

(۱)- راجع: الدرّة الفاخرة، ص ۲۶.

(۲)- الاصل: لزم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵۵

آن الحدوث،/ ۳۳MA / فيجوز الصـدور و اللاصـدور فى الواقع. و لا يمتنع عـدم الصدور لا من جهة الذات و لا من جهة الإرادة، لأنّ الفعل لا يجب عنـدهم مع الإرادة أيضا باعتبار انّ تعلّق الإرادة غير واجبـة. و لا نزاع بين الحكماء و أكثر المعتزلـة فى وجوب الصدور، إلّا أنّهم يقولون بـالوجوب فى آن الحـدوث لا فى الأزل، فانهم قائلون بوجوب صـدور الفعل مع الإرادة و معتقـدون بأنّ الشـيء ما لم يجب لم يوجد، و انّ بالإرادة يجب صدور العالم عن اللّه- تعالى- فى الوقت الّذى يقتضيه الداعى- كالعلم بالاصلح أو المصـلحة أو ذات الـوقت-، و يمتنع فى غير ذلـك. فهم ليسوا قـائلين بامكـان صـدور الفعـل و التـرك بالامكـان الوقوعى مطلقـا- أى: و لو فى آن الحـدوث-، لانّهم موافقون للفلاسـفة فى أنّ الايجاد و عـدم الايجاد ممكن بالنسـبة إلى الـذات بدون اعتبار الإرادة و واجب مع اعتبار الإرادة الّتى هى عين الذات، فهم لا يقولون بالامكان الوقوعى فى آن الحدوث.

فـان قيـل: الامكـان الوقوعى يتصوّر هنـا على وجهين: أحـدهما: الامكـان الوقوعى بـالنظر إلى ذات الفاعل فقط بـدون اعتبار الإرادة و غيرها؛ و ثانيهما: الامكان الوقوعى بالنظر إلى ذات الفاعل مع الإرادة، و الامكان الوقوعى بالوجه الثانى و ان لم يقل به الحكماء اصـلا و المعتزلـة فى آن الحـدوث و يختصّ الاشـاعرة باثبـاته له- تعـالى-، إلّا أنّ الحكماء و المعتزلـة قالوا بالامكان الوقوعى بالوجه الأوّل، لأنّهم قالوا بامكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل؛

قلت: الامكان الوقوعى هو صـحّة الصـدور و اللاصـدور بالنظر إلى الواقع نفسه، لا بالنظر إلى الذات و الصـفة و اعتبار مرتبة من مراتب تحليل العقل. و لا ريب أنّ امكان الصـدور بالنظر إلى الذات مع كون الإرادة مانعة من اللاصدور لا يصـحّح الامكان بالنظر إلى الواقع نفسه، لأنّ الإرادة يوجب الصدور فى الواقع، فلا يتحقّق الامكان فيه، فالامكان الوقوعى لا يثبت على مذاق الحكمة و الاعتزال.

الثـانى: مـا وقع بين الحكمـاء و المعتزلـة من المتكلّمين، و هو: انّ الحكماء لمّا اوجبوا الصـدور و أحالوا اللاصـدور لزمهم القول بقـدم العالم، و لذا قالوا به؛ و المعتزلة خالفوهم و لم يقولوا بالقدم/ ۳۳DA / بل قالوا بحدوث العالم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵۶

فان قلت: الاشعرية أيضا قائلون بحدوث العالم، فما وجه تخصيص هذا النزاع بالفلاسفة و المعتزلة؟؛

قلت: المراد انّ أثر النزاع فى القدرة و الايجاب بين الحكماء و المعتزلة ليس إلّا فى قدم العالم و حدوثه- لأنّ الايجاب يستلزم القدم و الاختيار يسـتلزم الحـدوث-، بل التحقيق- كما قيل-: انّ امتناع انفكاك العالم عن ذاته- تعالى- و امكان انفكاكه عنه معنى رابطى بين الفاعـل- الّـذى هو الله تعـالى- و بين العالم- هو الفعل-. و هـذا المعنى إن اعتبر من طرف الفاعل و يجعل صـفة له سـمّى بالايجاب و الاختيار، و ان اعتبر من طرف الفعل سـمّى بالقـدم و الحـدوث، فانّ المعتزلـة لمّا وافقوا الحكماء فى وجوب الفعل مع الإرادة و امكانه بدونها لا تبقى معهم مخالفة للحكماء فى القدرة و الايجاب إلّا فيما يترتّب عليهما من القدم و الحدوث؛ و أمّا الاشاعرة لمّا قالوا بصحّة

الفعل و الترک بالامکان الوقوعی و عدم وجوب صدور الفعل مع الإرادة أیضا فلم یقولوا بالایجاب مطلقا، و الفاعل فی ایجاد العالم عندهم قادر مختار، و لو فرض قدم العالم. فالمراد انّ أثر النزاع بینهم و بین الحکماء فی القدرة و الایجاب لیس فی القدم و الحدوث، لا أنّهم لیسوا قائلین بالحدوث.

فحاصل کلام الأشعریة انّ تأثیر الواجب- تعالی- فی ایجاد العالم لیس بایجاب أصلا، بل بالقدرة و الاختیار؛ بل جوّزوا تأثیر الفاعل المختار بلا مرجّح بدون الوجوب و اللزوم بأن یکون المرجّح نفس إرادة الفاعل المختار. فالنزاع حقیقة بین الأشعریة و الحکماء فی مقامین: أحدهما: فی أنّ ایجاد الفاعل المختار یجوز بلا مرجّح یوجب الفعل أم لا؛ و ثانیهما: فی حدوث العالم و قدمه. فهم- أی: الأشعریة- قالوا: انّ اللّه- تعالی- احدث العالم فی الوقت الّذی أراد فی الأزل أن یحدثه بدون مرجّح غیر تعلّق الإرادة، و بالإرادة و الاختیار یمکن الترجیح بدون المرجّح، و لا یصیر الفعل مع الإرادة واجبا. فحاصل النزاع بین الحکماء و المعتزلة هو أنّ الحکماء لمّا ذهبوا إلی وجوب الفعل علیه- تعالی- دائما و قالوا لا یمکن أن یتصوّر خلوه- تعالی- عن الفعل و لو فی وقت موهوم أو فی عدم بحت و لیس محض لو وجد فیه موجود لکان ممتدّا، ألجئوا إلی القول بالقدم، فهم قائلون بالایجاب المطلق. و المعتزلة لمّا ذهبوا إلی أنّه

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵۷

لا یجب علیه الفعل دائما- بل قالوا بوجوبه فی وقت خاصّ- فهم قائلون بالحدوث و بالایجاب الخاصّ، و هو ایجاب وجود الحادث بالنظر إلی علم الفاعل بنظام الخیر و مصالح الغیر.

و علی ما ذکر یتحقّق نزاعان: أحدهما بین الاشعریة و بین سایر المتکلمین و الحکماء، و هو: أنّه هل یحب عنه- تعالی- فعل أم لا؛ فباقی المتکلّمین و الحکماء علی الأوّل و الأشعریة علی الثانی؛ و الثانی بین المعتزلة و الحکماء، و هو: أنّه هل یحب عنه- تعالی- الفعل دائما أو فی وقت ما؛ و الأوّل مذهب الحکماء و الثانی مذهب المعتزلة.

و علی هذا فصحّة الفعل و الترک عند الحکماء مجرّد الامکان الذاتی لا غیر مطلقا، و عند الأشاعرة الامکان الوقوعی مطلقا، و عند المعتزلة مجرّد الامکان الذاتی فی آن الحدوث و ما یعمّ الوقوعی فی الأزل.

و لقائل أن یقول: الإرادة عند المعتزلة عین الذات و هی قد تعلّقت فی الأزل بایجاد العالم فی الوقت/ ۳۳MB / الّذی احدثه اللّه- تعالی- فیه، و هذا کما یستلزم ایجابا خاصّا هو وجوب صدور الفعل فی آن الحدوث و عدم انفکاک ذاته- تعالی- عن ایجاد العالم فی ذلک الوقت یستلزم ایجابا خاصّا آخر و هو وجوب عدم صدور العالم عنه- تعالی- قبل ذلک و لزوم انفکاک ذاته- تعالی- عن ایجاد العالم فی الأزل، فیلزم علی طریقة المعتزلة أن یکون معنی صحّة الفعل و الترک فی الأزل أیضا مجرّد الامکان الذاتی دون الوقوعی- لوجوب عدم صدور الفعل و لزوم الانفکاک بینه و بین الفعل فی الأزل-، فهم قائلون بوجوب عدم الفعل فی وقت و بوجوب الفعل فی آخر؛ و الحکماء قائلون بوجوب الفعل دائما؛ و الاشعریة قائلون بعدم وجوب الفعل و الترک فی أیّ وقت فرض، و علی هذا فلا یمکن أن یتحقّق عندهم الامکان الوقوعی الّذی هو بمعنی وقوع کلّ من الفعل و الترک بدلا عن الآخر فی وقت. نعم! لمّا وقع کلّ منهما فی وقت- لأنّ الترک وقع فی الأزل و الفعل فی آن الحدوث- فیمکن أن یقال بتحقّق الامکان الوقوعی لهما عندهم،/ ۳۳BD / فانّ الامکان الوقوعی للشیء یتصوّر علی وجهین:

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۵۸

أحدهما: جواز وقوعه و لا وقوعه فی کلّ وقت؛ و ثانیهما: تحقّق وقوعه فی وقت و لا وقوعه فی وقت آخر، فیثبت الامکان الوقوعی للفعل و ترکه بمعنی کون أحدهما فی وقت و الآخر فی وقت آخر، لا بمعنی کون کلّ منهما بدلا عن الآخر؛ فتأمّل!.

ثمّ الظاهر انّ القول بصدور الفعل فی الوقت الخاصّ علی سبیل الوجوب إنّما هو من بعض المعتزلة، لأنّ اکثر قدمائهم صرّحوا بأنّ الصدور فی الوقت الخاصّ إنّما هو علی سبیل الأولویة دون الوجوب. قال المحقّق الطوسی- رحمه اللّه- فی شرح الاشارات: و

القائلون بحدوث العالم افترقوا إلى ثلاث فرق:

فرقة اعترفوا بتخصيص آن أوّل الايجاد بالحدوث لوجود علّة لذلك التخصيص غير الفاعل، و هم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلّمين و من يجرى مجراهم. و هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب، و يجعلون علّة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم؛

و فرقة قالوا بتخصيصه بذات الوقت على سبيل الوجوب، و جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا، لأنّه لا وقت قبل ذلك الوقت. و هو قول أبى القاسم البلخى المعروف بالكعبى و من تبعه؛

و فرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن «۱» التعليل، بل ذهبوا إلى أنّ وجود العالم لا يتعلّق بوقت و لا بشىء آخر غير الفاعل و هو لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ «۲». أو اعترفوا بالتخصيص و انكروا وجوب استناده إلى علّة غير الفاعل، بل ذهبوا إلى أنّ للفاعل المختار أن يختار أحد مقدوريه على الآخر من غير تخصيص، و هم أصحاب أبى الحسن الأشعرى و من يحذوا حذوه، و غيرهم من المتكلّمين المتأخّرين «۳»؛ انتهى.

و مذهب المحقّق الطوسى- رحمه اللّه- من المذاهب الثلاثة الّتى نقلها- على ما نسب إليه فى المشهور- هو المذهب الأوّل، إلّا أنّه قال: انّ التخصيص بالوقت الخاصّ إنّما هو على سبيل الوجوب؛ و يأتى ما فيه.

---

(۱)- الاصل:+ العجز عن.

(۲)- كريمة ۲۳، الأنبياء.

(۳)- راجع: شرح الاشارات- المطبوع مع المحاكمات-، ج ۳، ص ۱۳۱؛ شرحى الاشارات، ج ۱، ص ۲۳۸.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۵۹

ثمّ الظاهر من كلام بعض الأفاضل انّ المعتزلة مع اتفاقهم على الحدوث افترقوا أوّلا إلى فرقتين:

فرقة قالوا بعدم زيادة الإرادة على الذات بل قالوا بعينيتها و وجوب الأصلح كالمحقّق الطوسى- رحمه اللّه- و واصل بن عطاء و النظام؛

و فرقة قالوا بزيادة الإرادة و حدوثها كالجبائية و عبد الجبار. و هؤلاء افترقوا فرقتين:

و فرقة قالوا بوجوب الصدور فى وقت الحدوث؛

و فرقة قالوا بأولويته فيه. و على هذا يكون النزاع بين الأشعرية و بين الفرقة الاولى من المعتزلة فى حدوث الإرادة و عينيتها و فى عدم وجوب الفعل و وجوبه؛ و بينهم و بين الفرقة الثانية فى مجرّد عدم وجوب الفعل و وجوبه؛ و بينهم و بين الفرقة الثالثة فى مطلق الجواز و الأولوية.

و قد ظهر ممّا ذكر أنّ القدرة و الايجاب يطلقان على أربعة معان:

الأوّل: كون القدرة عبارة عن صدور الفعل من الفاعل بالمشيئة و الإرادة و العلم، و إن استحال انفكاكه عنه و لو بالنظر إلى الذات. و الايجاب المقابل لها هو كون الذات منشئا و سببا له بلا علم و إرادة- كافعال الطبائع-، و يقال له: الايجاب الطباعى. و اتفق الحكماء و المليون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى- و نفى الايجاب المقابل لها عنه؛

الثّانى: كون القدرة عبارة عن امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل من حيث هو فاعل بالامكان الذاتى و إن وجب صدور الفعل بالنظر إلى شىء آخر من الداعى أو غيره، /MA ۳۴/ و الايجاب المقابل لها هو امتناع الترك من الفاعل لذاته لا لأجل شىء آخر من الإرادة الداعية أو غيرها. و قد صرّح الأكثرون باتفاق الفلاسفة و المليين على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب و نفى الايجاب المقابل لها عنه- تعالى-.

و فيه: انّ الفلاسفة مصرّحون بامتناع ترك الصدور عن الواجب بالنظر إلى الإرادة الّتى هى عين الذات، فعدم الصدور عندهم ممتنع

بالنظر إلى الذات، فكيف

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۰

يكون الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل ممكنا عندهم بالامكان الذاتى؟!.

فان قيل: المراد من القدرة بهذا المعنى هو الامكان بالنظر إلى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الإرادة، لا معها؛

قلنا: لمّا كانت الإرادة فى الواجب عين الذات فقطع النظر عنها هو بعينه قطع النظر عن الذات. اللّهم إلّا أن يقال: الإرادة عندهم هو العلم بالأصلح و هذا العلم و إن كان عين الذات من حيث المبدأ إلّا أنّه لمّا كان من حيث اعتبار الغير من غير ملاحظة نظام الخير فالموجب بالحقيقة هو غير الذات من الدواعى،- و سيجىء لذلك زيادة بيان-.

الثالث: كون القدرة عبارة/ ۳۴DA / عن امكان الفعل و الترك امكانا وقوعيا فى وقت من الأوقات و إن كان وقتا موهوما- اى: امكانهما بالنظر إلى الداعى و نحوه من شرائط التأثير المجوّزة لكل منهما فى وقت ما و إن وجب فى وقت آخر-، فلا ينافيه الوجوب فى وقت آخر، بل المنافى له هو الوجوب فى جميع الأوقات. و الايجاب المقابل لها هو امتناع الترك بالنظر إلى الداعى و نحوه من الشرائط المقتضية لعدم انفكاك الفاعل عن الفعل؛ و بالجملة امتناع انفكاك ذاته عن ايجاد العالم فى الأزل لأجل الدواعى و الشرائط الموجبة. و القدرة بهذا المعنى ممّا نفاه الفلاسفة و قالوا بايجاب المقابل لها. و المعتزلة متّفقون على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى- و نفى الايجاب المقابل لها عنه- سبحانه-.

الرابع: كون القدرة عبارة عن امكان الفعل و الترك بالامكان الوقوعى فى جميع الأوقات- أى: امكانهما بالنظر إلى الداعى و غيره من شرائط التأثير المجوّزة لكلّ منهما فى جميع الأوقات-. و القدرة بهذا المعنى ينافيها الوجوب مطلقا، و الايجاب المقابل لها هو امتناع الترك من جهة لزوم الداعى و نحوه من شرائط التأثير فى وقت من الأوقات، و يعبّر عنه بالايجاب الخاصّ. و الاختيار بهذا المعنى اثبته الأشاعرة له- تعالى- و نفاه الفلاسفة. و المعتزلة قالوا بالايجاب المقابل له- أعنى: الايجاب الخاصّ- و هو الاختيار الّذى قالوا به. و الفلاسفة قالوا بالايجاب المطلق.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۱

و إذ تقرّر ذلك فلا بدّ لنا من بيان أنّ الثابت للجواب- تعالى شأنه- من المعانى الأربعة للقدرة ما ذا؟، و الحقّ من المذاهب المحرّرة للعقلاء فى هذا المقام أيّها؟.

فنقول- و باللّه التوفيق-: انّه لا ريب فى ثبوت القدرة بالمعنى الأوّل للواجب- تعالى-، كما أجمع عليه الكلّ. و يدلّ عليه ما يأتى من اثبات العلم و المشية و الإرادة له- تعالى-. و القدرة بهذا المعنى صفة تؤثّر على وفق العلم و الإرادة. و هى فينا من الكيفيات النفسانية و فى الواجب هى كون ذاته- تعالى- بحيث يصدر عنه الموجودات لأجل علمه بنظام الخير. فاذا اعتبر ذاته من حيث أنّ الممكنات صادرة عنه كان قدرة، و إذا اعتبر من حيث أنّها منكشفة له كان علما. و الفاعل إذا تعلّق فعله بعلم و مشية كان قادرا من غير أن يعتبر معه شيء آخر من تجدّد اعراض و اختلاف دواع أو تفنن ارادات أو سنوح حالات «۱»، فانّ القدرة تتعلّق بالمشية سواء كانت المشيّة يصحّ عليها التغيير أولا. و على هذا فالقادر المختار من إن شاء فعل و إن لم يشاء فلم يفعل، سواء شاء ففعل دائما أو لم يشاء فلم يفعل دائما. و الشرطية غير متعلّقة الصحّة بصدق من كلّ من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما ممّا يكذب، فانّ مثل الظلم و الكذب ممّا لا يتعلّق مشية اللّه بفعله و لا يريده، مع انّه قادر عليه. و مثل النقيضين ممّا لا يتعلق المشية بفعله- لامتناع اجتماع النقيضين-، و لا بتركه- لامتناع ارتفاعهما-، ففى مثله ممّا يمتنع وجوده و عدمه يصدق كذب تعلّقها بكلى طرفى الشرطية مع أنّه- تعالى- قادر على فعله و تركه؛ و على هذا فالفعل الاختيارى إذا صدر عنّا توقّف على مباد أربعة:/ ۳۴MB / العلم، و القدرة- بمعنى القوّة و التمكّن-، و المشية، و الإرادة. و هذه صفات قائمة بذواتنا زائدة عليها.

و قد ينفكّ بعضها عن بعض و يستحيل صدور الأفعال الاختيارية عمّن يفقد كلّها أو بعضها، فالفعل الاختيارى هو ما يصدر عن

الفاعل بتلک المبادی؛ و القادر المختار من یصدر عنه الفعل بتلک المبادی. فلو فرضنا أنّ تلک المبادی حاصلة لواحد منّا بالقیاس إلی فعل مخصوص دائما لکان صدوره عنّا دائما، و لا یقدح ذلک فی کون

---

(۱)- الاصل: خیالات.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۲

الفعل اختیاریا و لا فی کون ذلک الفاعل قادرا مختارا.

ثمّ الحکماء لمّا ذهبوا إلی أنّ صفاته- تعالی- عین ذاته قالوا: انّ مبادی الافعال الاختیاریة- من العلم و المشیّة و الإرادة- تکون حاصلة له- تعالی- دائما، فیدوم عنه صدور الفعل بسبب دوام تلک المبادی. فمقدّم الشرطیة الأولی عندهم واقع، بل ضروری ذاتی؛ و مقدّم الشرطیة الثانیة غیر واقع، بل ممتنع امتناعا ذاتیا، و قالوا:

لیس ذلک منافیا لقدرته- تعالی-. فالقول بتأثیره- تعالی- بالاختیار بهذا المعنی لیس مختصّا بالملیین، بل الحکماء أیضا قائلون بذلک، فالایجاب المقابل له- أی: صدور الفعل بدون العلم و الإرادة و المشیة- ممّا لم یقل به أحد.

و لا یخفی علیک انّ القدرة بهذا المعنی- أعنی: صدور الفعل بالعلم و الإرادة و المشیة- ممّا لا ریب فی اتصاف الواجب- تعالی- بها وفاقا للکلّ، و نحن-: معاشر الملیین- متفقون للفلاسفة فی اثباتها له- تعالی-، إلّا أنّ کلامنا معهم فی وجوب صدور الفعل عنه دائما و وقوع مقدّم الشرطیة الأولی/ ۳۴DB / دائما، فانّه یلزم منه قدم العالم و نحن لا نقول به؛ و سیجیء تحقیق الکلام فیه.

و أمّا القدرة بالمعنی الثانی- أعنی: امکان الصدور و اللاصدور بالنظر إلی الذات-، فلا ریب فی اتصافه- تعالی- به أیضا کما اجمع علیه الملیون و نسب إلی الحکماء أیضا. و یدلّ علیه: انّ الموجود بمحض ما هو موجود یمکن اتصافه بالقدرة بهذا المعنی، و لا یمتنع علیه ذلک إلّا أن یمنعه مانع زائد علی نفس معنی الموجود؛ و قد تقدّم و یأتی انّ واجب الوجود حقیقته صرف الوجود و محضه لا یطمح فیه شیء غیر نفس الوجود و الموجود، فاذن هذه الصفة، أعنی: القدرة بهذا المعنی- ممکنة له. و لا ریب أنّ کلّ ما یمکن له یجب أن یکون ثابتا له بالفعل، لأنّه لو امکن له شیء ما و لم یکن حاصلا له بل کان بالقوّة لکانت ذاته حینئذ خالیة بذاتها عن ذلک الشیء قابلة له، فیحتاج إلی فاعل یوجد هذا الشیء فیها؛

فان کان فاعل هذا الشیء و موجده فیها هو واجب الوجود نفسه کان الفاعل و القابل شیئا واحدا، و هو باطل؛ لأنّ الفاعل شأنه الافاضة و القابل شأنه

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۳

الاستفاضة، و هما متقابلان- لأنّ الافاضة اعطاء المفیض ما هو واجده و الاستفاضة قبول المستفیض ما هو فاقده-، فلو کانا شیئا واحدا لکان ذلک الواحد مقابلا لنفسه و کان واحدا فاقدا لشیء واحد؛ و فساده بیّن. نعم! یمکن أن یکون شیء واحد ذا جهتین یفیض بإحداهما و یستفیض بالأخری، و مثل هذا یجب أن یکون مرکّبا لا یمکن أن یکون واجب الوجود- کما یأتی-.

و ان کان الفاعل و الموجد لهذا الشیء فیها شیئا آخر فان کان هذا الشیء الآخر واجبا لم یکن ما فرضناه واجبا واجبا- لافتقاره إلی الغیر الّذی هو الواجب بالذات-؛ و ان کان ممکنا و کلّ وجود ممکن یرجع إلی الواجب فان رجع إلی واجب آخر غیر ما فرضناه واجبا لزم خلاف الفرض أیضا، و ان رجع إلی الواجب الّذی فرضناه واجبا کان الواجب مع لزوم کونه محتاجا إلی الممکن- و هو أشنع کلّ محال!- فاعلا أیضا لما هو قابل له، و ان کان بتوسّط- لعدم الفرق فی استحالة کون الشیء فاعلا و قابلا بین أن یکون ذلک بغیر توسّط أو بتوسّط-. فکلّ صفة ممکنة للواجب- تعالی- یجب أن یکون متّصفا بها بالفعل من غیر انتظار. و القدرة بهذا المعنی من الصفات الممکنة له، فیجب اتصافه- تعالی- بها بالفعل.

و أورد علیه ایرادات ثلاثة:

الاول: انّه يلزم منه أن يكون الفاعل بالطبع فاعلا- مختارا إذا لم يكن اقتضاه تامّا، بل كان مشروطا بشرط مفارق عن طبيعته لصدق صحّة الفعل و الترک عنه بالنظر إلی ذاته، بل فی نفس الأمر لامکان عدم تحقّق ذلک الشرط فیه؛

و ردّ بأنّ الشعور و الإرادة معتبرتان فی الفاعل المختار.

الثانی: انّه یلزم منه أن یکون الواجب- تعالی- ممکن الفاعلیة/ ۳۵MA / و اللافاعلیة، فلا یکون تامّ الفاعلیة مع أنّ فاعلیته ثابتة، و لیس فیه جهة امکانیة و قوّة، و لا- قدرته داخلة تحت مقولة من المقولات، بل هو واجب الوجود من جمیع الجهات و صفاته فعلیة بکلّ الحیثیات؛ و بالجملة یلزم من ثبوت القدرة بهذا المعنی له- تعالی- أن یکون له- تعالی- شوب قوّة و جهة امکانیة. و قد بیّنتم أنّ کل ما

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۴

یمکن له- تعالی- فهو متّصف به بالفعل، فاذا کان الصدور و اللاصدور ممکنین له- تعالی- یلزم أن یکون له- تعالی- فی کلّ وقت قوّة أحدهما و یکون أحدهما فی کلّ وقت بالنسبة إلیه- تعالی- بالقوّة، و هو باطل؛

و الجواب: انّ المراد بانّ کلّ ما للواجب هو بالفعل: انّ کلّ صفة کمالیة له- تعالی- ثابتة له- تعالی- بالفعل و لیست له بالقوّة- بمعنی أن لا یوجد له فی وقت و یحصلها فی وقت آخر-، و لا ریب أنّ القدرة بمعنی صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلی ذاته الاقدس صفة کمالیة له- تعالی-، لانّ القادر علی الفعل و الترک أشرف ممّن لا یقدر علی أحدهما، و هو ظاهر بیّن؛ فیجب أن تکون تلک الصفة ثابتة له فی کلّ وقت بالنظر إلی ذاته. فلو وجب بالنظر إلی ذاته الفعل أو الترک فقط یلزم أن یکون موجدا لکلّ فاقد لتلک الصفة الکمالیة، بل عاجزا، لأنّ الفرض حینئذ عدم اقتداره علی الفعل أو الترک و اقتداره علی کلّ واحد منهما لا ینثلم به فعلیة صفاته و کمالاته و لا ینقدح به فاعلیته التامّة، لأنّ لزوم الفعل دائما بالنظر إلی الذات من غیر اقتدار علی الترک لیس من الصفات الکمالیة، بل هو نقص ما هو صفة کمالیة- اعنی: الاقتدار علیهما معا حاصل/ ۳۵DA / له بالفعل و الفاعلیة التامّة أن یوجد مع الإرادة و المشیة، لا بدونهما-.

ثمّ بعض الأعاظم قال فی تقریر الایراد المذکور: انّ الامکان المذکور- أی:

الامکان بالنظر إلی الذات- إمّا وصف للفاعل بأن یکون الفاعل ممکن الفاعلیة و اللافاعلیة، أو وصف للمفعول بأن یکون المعلول ممکن الصدور و ممکن اللاصدور بالنظر إلی ذاته؛ و کلاهما باطل عند الحکماء؛

أمّا الأوّل فلانتفاء الجهة الامکانیة عن الواجب- تعالی شأنه- عندهم، فانّهم قالوا: واجب الوجود بالذات واجب الوجوب من جمیع الجهات؛

و أمّا الثانی: فلأنّه لو کان کذلک لزم أن یکون کلّ فاعل مختارا و کلّ فعل مقدورا، لأنّ افعال الفواعل الموجبة أیضا ممکنة الصدور و اللاصدور، لأنّ کلّ معلول ممکن لا ینفکّ عنه الامکان الذاتی.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۵

و أجاب عنه بعض الافاضل «۱»: بأنّ الامکان هاهنا إنّما هو الامکان بالقیاس إلی الغیر و معناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شیئا منهما، لا الامکان بالمعنی المصطلح- أی:

الامکان الخاصّ الذاتی المفسّر بعدم اقتضاء الذات شیئا من الوجود و العدم-. و حینئذ فیمکن اختیار کلّ من الشقین؛

أمّا الأوّل: فلأنّه لا محذور فی جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل، إذ لا یلزم منه تطرّق شوب الامکان بالمعنی المصطلح علیه أصلا؛

و أمّا الثانی: فلأنّه إذا کان وصفا للمفعول کان بمعنی کونه بحیث لا یقتضی الفاعل شیئا من طرفیه، و ظاهر انّ افعال غیر المختارین لیس کذلک، إذ الفاعل یقتضی الوجود فیها البتة و الامکان الضروری للممکن انّما هو الامکان الذاتی، و لیس الکلام فیه؛ فتأمّل!.

ثمّ قال: فان قلت: ایجاد العالم صفة له- تعالی- و هو علی ما ذکرتم لیس بواجب، بل ممکن بالنسبة إلی ذاته- تعالی-، فقد تحقّق له-

تعالی- صفة ممكنة و هو ينافی ما قالوا: «انّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات»؛ و حينئذ نقول فی توجيه كلام المورد: انّه إن اريد بالامكان الامكان بالقياس إلی الغير فيستلزم البتّة ثبوت صفة ممكنة للواجب- تعالی- و انّه محال؛ و إن اريد الامكان الذاتی الّذی هو صفة للمعلول، فافعال غير المختارين أيضا كذلک، و ايراد الشق الثانی مع ظهور انّه ليس بمقصود علی سبيل الاستظهار؛

قلت: الظاهر انّ المراد بقولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات: انّه ليس لواجب الوجود جهة فضيلة/ ۳۵MB / بالقوّة و كمال منتظر، بل كلّ كمال و فضيلة و شرافة ثابتة له- تعالی- بذاته بالفعل بلا شائبة أمر بالقوة اصلا، و علی هذا فهو ممّا لا دخل له بما ذكرت اصلا؛ انتهی.

و أنت تعلم انّ جوابه هذا يرجع إلی ما ذكرناه.

ثمّ قال: و لو سلّم انّ مرادهم انّه ليس له صفة ممكنة فنقول: ليس المراد انّ كلّ

---

(۱)- فی هامش «د»: جمال الدين محمّد الخوانساری- ره-. منه مدّ ظلّه.

صفة يجب أن يكون مفيض ذاته بذاته، بل يجب أن يكون امّا مقتضی ذاته بذاته أو مع اعتبار صفة اخری، و حينئذ فلا ايراد؛ إذ نحن أيضا نقول: انّ ايجاد العالم واجب له- تعالی- مع اعتبار الإرادة، و انّما نقول انّه ليس بواجب بالنسبة إلی ذاته بذاته، و لا ضير فيه؛ انتهی.

و قيل فی دفع الايراد المذكور «۱»: انّ مرادهم من قولهم: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات: انّه لا- يمكن أن يكون فی ذاته جهة و حيثية امكانية بحسب الواقع و نفس الأمر، لا أنّه بجميع الجهات و الاعتبارات الفرضية العقلية الّتی بمحض تحليل العقل و اعتبار المعتبر واجب، فانّهم صرّحوا بأنّ ذاته- تعالی- من حيث هی نائب مناب بعض الصفات و منشئا لآثاره معلول و متأخّر عن ذاته من حيث هی نائب مناب صفة أخری و منشئا لآثارها.

و قال الشيخ فی سابع ثامنة إلهيات الشفا: و لا نبالی بأن تكون ذاته- تعالی- مأخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود، فانّها من حيث هی علّة لوجود زيد ليست واجبة الوجود، بل من حيث ذاتها «۲»؛

و علی هذا فلا مانع من أن يكون الواجب من حيث أنّه موجد للعالم و مؤثّر فيه ممكنا. بمعنی أنّ هذه الصفة- أعنی: ايجاد العالم- لمّا كانت صفة اضافية أحدث مع الذات، فالذات مع اعتبارها ليست واجبة.

و هذا الجواب قريب من الجواب الأخير الّذی نقلناه من بعض الأفاضل من أنّ بعض الصفات انّما يجب من اعتبار صفة أخری لا من مجرّد الذات، لأنّ المراد من عدم وجوب الذات المأخوذة مع اضافة ما انّ هذه الإضافة الّتی هی صفة اضافية لا يلزم أن تكون واجبة بالنظر إلی الذات، بل وجوبها يتوقّف علی صفة أخری.

و حاصل الجواب يرجع إلی أنّ الصفات الّتی يجب للواجب لذاته هی الصفات الذاتية الحقيقية، دون الصفات الاضافية؛ هذا.

---

(۱)- فی هامش «م»: ميرزا ابراهيم ابن ملّا صدرا.

(۲)- راجع: الشفا/ الإلهيّات، ج ۲، ص ۳۶۶.

و قيل «۱» فی الجواب عن الايراد المذكور: انّ الامكان المذكور ليس وصفا للفاعل و لا هو الامكان الذاتی و الوقوعی للمفعول- اللّذين هما حالتاه بالقياس إلی وجوده فی/ ۳۵DB / نفسه-، بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل. و ليس هو نفس القدرة، بل القدرة

ما هو فی الفاعل منشئا لهذا الامکان- کما مرّت الاشارة إلیه-، کما انّ الإرادة هی منشأ الترجیح عند الاشاعرة أو الوجوب عند المعتزلة، و الفواعل الموجبة- سواء کانت تامّة أو ناقصة- لیست أفاعیلها ممکنة الصدور و اللاصدور عنها، بل معلولاتها ممکنة الوجود فی نفسها بالنظر إلی ذواتها أو بالنظر إلی الواقع؛ انتهی.

و أورد علیه: بانّ الفرار عن کونه صفة للمفعول إلی کونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل ممّا لا یجدی أصلا!، إذ لزوم کون کلّ فاعل مختار باق بحاله لأنّ صدور الفعل عن غیر المختار أیضا ممکن، لأنّ الامکان للممکن ضروری و صدور الفعل عن غیر المختار أمر ممکن لا واجب.

و أیضا: الامکان المذکور إذا جعل صفة لصدور الفعل کان صدور الفعل ممکنا، و لا ریب فی أنّه صفة للفاعل، فهو یوجب ثبوت صفة ممکنة للفاعل، فیبقی الاشکال بحاله.

الثالث من الایرادات: انّه لا ریب فی أنّ الصدور واجب مع الإرادة، و الإرادة و غیرها من الصفات الکمالیة فی الواجب عین الذات، فحیثیة الذات هی بعینها حیثیة الإرادة و العلم و القدرة و غیرها من الصفات الکمالیة، کما أنّ حیثیة الفاعل و الافاضة هی بعینها حیثیة جمیع صفاته الاضافیة- کالرحمانیة و الرحیمیة و الرازقیة و اللطف و الکرم و غیرها-؛ و حینئذ فاذا وجب الصدور بالنسبة إلی الإرادة وجب بالنسبة إلی الذات أیضا، فلا یتحقّق صحّة الفعل و الترک بالنظر إلی الذات.

و للفرار عن هذا الإشکال قال بعض أهل التحقیق: انّ المراد بما نثبته للواجب من صحّة الفعل و الترک انّما هی الصحّة بالنظر إلی ذات العالم لا بالنظر إلی ذات الفاعل؛ و

---

(۱)- فی هامش «د»: میرزا ابراهیم ابن ملا صدرا.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۸

قال: لا منافاة بین عدم العالم فی نفسه و امتناع عدمه بالنظر إلی مشیته- تعالی-، فعدم صدوره ممکن/ ۳۶MA/ فی نفسه و إن کان ممتنعا بالنظر إلی المشیة الّتی هی عین ذات الفاعل.

و لا یخفی انّ هذا الکلام فاسد من أصله!، لأنّ من فسّر القدرة بصحّة الصدور و اللاصدور أراد به ما هو وصف للقادر لا ما هو وصف للمقدور علیه. کیف و الامکان الذاتی للمعلول لا یجعل الفاعل مختارا؟!، و إلّا لزم أن یکون کلّ فاعل- و لو کان من الفواعل الطبیعیة- مختارا و هو باطل لأنّ عدم کلّ ممکن فی نفسه ممتنع بالنظر إلی علّته الموجبة له. فالصحیح انّ المراد بصحّة الفعل و الترک هو صحّتها بالنظر إلی ذات الفاعل.

و الجواب عن هذا الایراد: انّ المراد من عینیة الإرادة- کما أشیر إلیه- هو انّ الواجب- تعالی شأنه- من حیث انّه مبدأ لرجحان وجود النظام الأصلح أو لوجوب صدوره إرادة بمعنی انّ الحقیقة الواجبیّة فرد من الإرادة مخالف لسائر افرادها، لکونها صفات زائدة قائمة بالمحال إذ نائب مناب الإرادة. و المراد علی الوجهین انّ ما یصدر عن هذه الصفة الزائدة العرضیة فی غیره- تعالی- یصدر فی الواجب عن ذاته المقدّسة، و لا یخفی انّ ما هو المبدأ و المنشأ لایجاد العالم- أعنی: الحقیقة الواجبیة- لیس بمجرّد علّة لوجوب الصدور و إن کان إرادة بالمعنی المذکور حتی لا یصلح بالنظر إلیه الصدور و اللاصدور، بل من حیث تعقّله و ملاحظته للنظام الأصلح، فلأصلحیّة النظام الواقعی مدخلیة فی وجوب الصدور و ان کان مبدأ الانکشاف و التعقّل و الصدور هو مجرد الذات الالهیة و لا شبهة فی ان النظام الاصلح امر خارج عن ذاته المقدسة لان الاصلحیة من حیث هی أمر واقعی حاقّ نفس الأمر و لیست إلّا هی فعیتّة الإرادة لا تنفی صحة الصدور و اللاصدور بالنظر الی ذات الفاعل.

فان قیل: الحکماء ذهبوا إلی أنّه- تعالی- یفعل ما یفعل لا لغرض یعود إلیه، لأنّه لو کان لفعله أمر زائد علی ذاته أعمّ من أن یکون ذلک منفعة یجلبها أو مضرّة یدفعها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۶۹

لكـان مسـتكملا بفعله ناقصـا فى ذاته حتّى لا يمكن أن يكون الغرض من فعله نفس «۱» معنى إيصـال النفع إلى الغير و انّ هـذا الفعل خير فى نفسه، لأنّ من يفعل لأنّ الفعل نافع و حسن فان فعل فقد صدق انّه قد أحسن و إن لم يفعل فقد صدق أنّه قد أساء، فقد كسب لنفسه بهـذا الفعل انّه محسن و هرب من أن يكون مسيئا، فقبل هـذا الفعل لم يكن محسـنا. و بـذلك يظهر أن ملاحظـهٔ اصـلحيهٔ نظام الخير لو كان لها مدخل فى الصدور لزم الاسـتكمال، لأنّ من فعل الأصـلح لأجل انّه اصلح فقد كسب لنفسه بهذا الفعل انّه فاعل الخير و هرب من أن يكون فاعل الشـرّ. و قد ثبت انّه- تعالى- لا يتّصف بصـفات زائدهٔ و لا يستفيد بعد ذاته فائدهٔ و انّه منزّه عن شوب القوّهٔ و الامكان مقدّس عن احتمال التغير و الحدثان، بل إنّما يفعل لأنّه فى نفسه جواد و ايجاد نظام الخير- من خلق الخلق و انفاق الرزق و بسـط النعمـهٔ، كلّ ذلك- جود، فجوده الـذاتى هو الّذى يبعثه على الفعل، فهو- تعالى- انّما/ ۳۶DA / يفعـل لأنّه جواد محسن لا لأن يصـير جوادا محسنا. كمـا أنّ الجواد من أفراد بنى آدم- كمعن و حاتم- انّما يجود لأنّه جواد لا لأن يصـير جوادا أو لا يكون بخيلا أو يكون ممدوحا و لا يكون مذموما. فكذا الواجب- تعالى شأنه- انّما يفعل لجوده الذاتى و لا يفعل لشىء من الاغراض المذكورهٔ حتّى يلزم أن يكون مستكملا بفعله ناقصا فى ذاته. و إذا كان جوده- الّذى هو عين ذاته المقدّسهٔ- مقتضيا لايجاد العالم فيجب صدور العالم منه بالنظر إلى ذاته عندهم، و لا يكون صـحّهٔ الفعل و الترك جائزا لديهم، لأنّ الذات لا ينفكّ عن الجود و الجود لا ينفكّ عن افاضهٔ الوجود؛

قلنـا: مـا ذهب إليه الحكمـاء من اقتضـاء جوده الـذاتى لايجـاد العالم لا ينافى امكان الفعل و الترك بالنظر إلى ذاته، بل يؤكّـده؛ فانّهم قالوا: انّ كلّا من الصـدور و اللاصدور و ان امكن بالنظر إلى ذاته/ ۳۶MB / المقدّسهٔ إلّا أنّ الفيض لمّا كان حسنا مناسبا لذاته الفيّاضهٔ و تركه كـان قبيحـا غير منـاسب لهـا وجب صـدوره منه- تعـالى-، كـذلك و إن كـان تركه جـائزا بالنظر إلى ذاته. و قس عليه الافعال القبيحهٔ- كالكذب و أمثاله-، فانّها و إن كانت ممكنهٔ له- تعالى- بالنظر إلى ذاته إلّا أنّه- تعالى- لا يفعلها

(۱)- الاصل: فعله نفس بمعنى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۰

لقبحهـا و عـدم مناسـبتها لـذاته الحسـنهٔ؛ و هـذا كمـا انّ الجواد من افراد الانسان مع اقتـداره على ترك الجود لا يتركه و يفعله البتـهٔ و الصدوق منهم و ان اقتدر على الكذب إلّا أنّه لا يكذّب البتهٔ.

فان قلت: إن كان صدور الفيض- لكونه حسـنا و مناسـبا لذاته و لازما لها- واجب الصدور منه- تعالى- و وجوب الصدور انّما حصـل لهـذا التلازم الواقعى من دون مدخليـهٔ شـىء آخر، فالـذات مقتضـيهٔ له البتّهٔ و لا يمكن التخلّف بالنظر إلى ذاته؛ و إن لم يكن لازما و واجبا للذات من حيث هى بل الوجوب و اللزوم إنّما حصل لملاحظهٔ الغير، فيجرى فى فعله الأغراض و يلزم الاستكمال؛

قلت: الإيجـاد من حيث هو ايجـاد ليس لازمـا للـذات من حيث هى تلك الـذات ليرفع الامكان المـذكور، بل لازم لها من حيث كونه حسـنا فى الواقع و نفس الأمر، و المحسن يفعل الحسن البتّـهٔ لحسـنه الواقعى و كونه محسـنا، لا لأنّه لا يقدر على تركه، بل لأنّه يختاره البتّهٔ باختيـاره و مرجّـح الاختيـار هو حسن الفعـل فى نفسه و كونه محسـنا، و قـدرته على فعله لأـنّه لو لم يفعله لزم ترجيـح المرجوح، فمجرّد وجوده الّذى هو عين ذاته ليس موجبا للفعل بل مع ملاحظهٔ حسنه الواقعى اللازم لهذا الفعل. فالوجوب انّما حصل بالاختيار، و الوجوب بالاختيـار لاـ ينافى الاختيار، و وجوب ايجاد العالم لكونه حسـنا و كونه نظاما أصـلح ليس فيه غرض يلزم به الاسـتكمال، لأنّ الاستكمال انّما يلزم لو كان الباعث للفعل هو اكتساب صيرورته محسنا و فاعلا للنظام الأصلح؛ و ليس كذلك، لأنّ ذاته- تعالى- عين جميع صـفاته الكماليـهٔ أزلا و أبـدا و ليس فيها تفاوت و نقصان و تغيّر و حـدثان و فى كلّ وقت يصـدق عليه جميع صـفات الكمال و نعوت الجلال إلّا أنّ الكمـال إيجـاد كلّ شـىء فى الوقت الّذى يمكن أن يوجـد فيه و اعطاء كلّ شـىء ما هو قابل له. و أمّا إذا كان

الباعث هو مجرّد كون الفعل حسنا مع كون الفاعل محسنا و ثبوت قدرته على طرفى الفعل و الترك من دون قصد إلى كسب كونه محسنا أو صفة أخرى، فليس فيه استكمال و لا يستلزم صيرورته ذا صفة ليست فيه، بل الصفات الكمالية ثابتة له أزلا و أبدا، و ما يحدث انّما هو التعلّقات الاضافية و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۱

صدور الفعل إنّما يجب بحدوث التعلّق. و التعلّق لا بدّ من حدوثه البتة، لأجل كونه- تعالى- جوادا و كون الفعل جوادا و اقتداره على طرفى الفعل و الترك مع اشرفية اختيار الفعل، فالقدرة على الفعل و الترك أشرف من عدم القدرة على الترك. و لكن الفعل اشرف من الترك، و اختيار أشرف الطرفين واجب من دون تصوّر غرض يحصل به الاستكمال.

هذا غاية ما يمكن أن يقال فى هذا المقام توجيها لأنّ القول بالقدرة بالمعنى المذكور- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- لا ينافى قواعد الحكمة، و الحكماء قائلون به. و هو بعد محلّ كلام!، لأنّ الحقّ انّ اختيار ايجاد العالم لكونه حسنا و نظاما أصلح بعد فرض امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات لا- يخلوا عن غرض زائد على الذات و هو منفى عند الفلاسفة و لا يقولون به، فانّ الظاهر من كلام اساطينهم انّ وجود العالم تابع لعلمه و علمه سبب لايجاده من دون كون الايجاد معلّلا بحسنه و صلاحه، فانّ التابع لعلمه- تعالى- و إن كان نظاما أصلح لا يتصوّر أصلح منه، أنّ ايجاده غير معلّل بالاصلحية بل هذا النظام الأصلح يتبع علمه الّذى هو عين ذاته.

و إن شئت توضيح هذا الكلام فاستمع ما أورده بعض/ ۳۶DB / المحقّقين فى هذا المقام مع تفصيله و توضيحه؛ فانه قال: الفاعل على ستّة أصناف:

الأول: الفاعل بالطبع، و هو الّذى/ ۳۷MA / يصدر عنه الفعل بلا شعور منه و إرادة، و يكون فعله ملائما لطبعه.

و الثانى: الفاعل بالقسر، و هو الّذى يصدر عنه الفعل بلا شعور منه و إرادة، و يكون فعله على خلاف مقتضى طبعه.

و الثالث: الفاعل بالجبر، و هو الّذى يصدر عنه الفعل بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيار ذلك الفعل و عدمه.

و هذه الثلاثة مشتركة فى كونها غير مختارة فى فعلها.

و الرابع: الفاعل بالقصد، و هو الّذى يصدر عنه الفعل مسبوقا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، و يكون نسبة أصل قدرته و قوّته من دون انضمام

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۲

الداعى أو الصوارف إلى فعله و تركه على السّواء.

و الخامس: الفاعل بالعناية، و هو الّذى يكون فعله تابعا لعلمه بوجه الخير و الصلاح فيه بحسب الواقع و نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير كافيا لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم.

و السادس: الفاعل بالرضا، و هو الّذى يكون علمه بذاته- الّذى هو عين ذاته- سببا لوجود الاشياء، و نفس معلومية الاشياء له نفس وجودها عنه بلا اختلاف، و اضافة عالميته بالاشياء هى بعينها اضافة فاعليته لها بلا تفاوت لا فى الذات و لا فى الاعتبار بل فى اللفظ و التعبير. فالفرق بين الفاعليّة بالعناية و الفاعليّة بالرضا هو ان الافاضة و الايجاد غير العلم فى الأوّل و إن كان تابعا و لازما له، فانّ المراد به ان تمثّل جميع الموجودات من الازل إلى الابد فى علمه- تعالى- مع الاوقات المترتّبة الغير المتناهية الّتى يجب و يليق أن يقع كلّ موجود منها فى كلّ واحد من تلك الاوقات فى ذاته- تعالى، أى: علمه بها لازم لذاته لا يتصوّر تخلّفه عنها-. و هذا التمثيل مقتض لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب و التفصيل، بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا، و الافاضة على هذا صفة متعلّقة بالموجودات من حيث كونها فى الاعيان، و التمثيل متعلّق بها من حيث كونها فى العلم فهما متغايران؛ احدهما متبوع و علّة و الآخر تابع و لازم.

و لشمول هذا التميل بالعناية الازلية يسمّيه بالارادة.

و أمّا على الثانى- أى: القول بالفاعلية بالرضا- فالإفاضة هو نفس العلم و لا تغاير بينهما بوجه، بل انكشاف الاشياء للواجب هو بعينه ظهورها فى أذهاننا؛ فكذا انكشاف الاشياء للواجب هو بعينه وجودها فى الخارج.

و هذه الثلاثة الأخيرة مشتركة فى كونها فواعل بالاختيار.

و إذا علمت ذلك فاعلم! انّ بعض الدهريين و الطبيعيين- خذلهم اللّه- ذهبوا إلى أنّ الواجب فاعل بالطبع؛

و جمهور المتكلّمين ذهبوا إلى انّه فاعل بالقصد؛

و الشيخ الرئيس و متابعوه ذهبوا إلى أنّ فاعليته للأشياء الخارجية بالعناية، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۳

للصور العلمية الحاصلة لذاته بالرضا،- قال الشيخ فى الشفا: انّه تعالى يعلم من ذاته كيفية كون الخير فى الكلّ فيتبع صورته المعقولة صورة الموجودات على النظام المعقول عنده، لا أنّها تابعة له- اتباع الضوء للمضىء و الاسخان للحارّ-، بل هو عالم بكيفية نظام الخير فى الوجود و انّه عنه و انّه عالم بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على اشرف الترتيب الّذى تعقّله خيرا و نظاما-؛

و صاحب الاشراق ذهب إلى أنّه فاعل بالمعنى الأخير- أى: الفاعل بالرضا-؛

و الحقّ كونه- تعالى- فاعلا بالعناية، لأنّ الواجب لا يجوز اتصافه بالفاعلية بالوجوه الثلاثة الأول؛ و انّ ذاته- تعالى- أرفع من أن يكون فاعلا- بالمعنى الرابع- لاستلزامه التكثّر، بل التجسّم-. فهو إمّا فاعل بالعناية، أو بالرضا؛ و على أيّ التقديرين فهو فاعل بالاختيار لا بالايجاب- كما سبق-. إلّا أنّ الحقّ هو الأوّل منهما، فانّ الأول- تعالى- كما حقّقناه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء- الّذى هو عين ذاته- منشئا لوجودها، فيكون فاعلا بالعناية «۱»؛ انتهى ما أردنا إيراده.

و إذا عرفت ذلك تعلم أنّ القول بالفاعلية بالعناية لا يلائم القول بثبوت القدرة بالمعنى المذكور- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات-، لأنّ القول بالعناية يوجب علية الذات من حيث تمثّله بنظام الخير لايجاده من غير قصد زائد و غرض داع، و فرض ثبوت مساواة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات مع ترجيح الفعل و اختياره لا بدّ له من/ ۳۷DA / داع زائد على الذات ليكون مرجّحا.

فان قيل: المرجح هو العلم؛

قلنا: هو عين الذات.

فان قيل: ما هو عين الذات هو مبدأ الانكشاف و المرجّح تعلّقه بنظام الخير؛

قلنا: فيعود القول بكون الأصلحية مرجّحة، فيجرى الغرض فى فعله و هو منفى عند الحكيم- كما عرفت-.

---

(۱)- راجع: المبدأ و المعاد- لصدر المتألّهين- ص ۱۳۳.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۴

فان قيل: المرجّح هو مجرّد الاختيار من غير احتياج إلى مرجّح آخر، فانّ المختار من له القوّة و التمكّن على كلا- طرفى الفعل و الترك، فله أن يرجّح الفعل بهذا الاختيار؛

قلنا: هذا باطل عند الحكيم، لأنّ/ ۳۷MB / الاختيار و إن صلح لأن يكون مرجّحا للفعل إذا تعلّق به إلّا أنّه لا بدّ لنفس التعلّق بالفعل دون الترك من مرجّح آخر، و بالجملة يلزم على قواعد الفلاسفة نفى القدرة بهذا المعنى عن فعل الواجب و يقولون: انّ القدرة الّتى هى صفة الكمال أن يصدر الفعل بالعلم و المشية و الإرادة الّتى هى العلم بالنظام الأصلح عندهم، و هو ثابت له- تعالى-. و وجوب الصدور مع ذلك غير قادح، كما أنّ العلم و غيره من الصفات الكمالية لازم لذاته، و لا يمكن عدم اتصافه بالنظر إلى ذاته.

و الظاهر انّ من قال بثبوت القدرة بهذا المعنى له- تعالى- من المنتسبين بالحكمة أو نسب القول به إلى الحكماء لم يحصّل مقاصدهم و لم يصحّح أصولهم و قواعدهم!.

و بما ذکرنا یظهر فساد ما ذکره بعض الاعلام فی هذا المقام حیث قال: فان قیل:

إذا کان الفعل و الترک صحیحا بالنظر إلی ذات الفاعل عند الحکماء فلا یجوز لهم جعل مقدّم الشرطیهٔ الأولی واجبا و مقدّم الشرطیهٔ الثانیهٔ ممتنعا، لأنّه إن کان المراد بالصحّهٔ الامکان الذاتی فلا شکّ فی تحقّقه فی المقدّمتین- فانّ العالم ممکن فلا ینفکّ عنه صحّهٔ وجوده و عدمه-؛ و إن أرید به سلب الامتناع الذاتی و الغیری معا فلا شکّ فی انتفائه- فانّ العالم موجود، فیکون واجبا بالغیر، فلا یصحّ سلب الامتناع المطلق عن عدمه-. فلا یظهر وجه الخلاف فی وجوب مقدّم الشرطیهٔ الأولی و امتناع مقدّم الشرطیهٔ الثانیهٔ؛

قلنا: انّ عدم العالم ممکن بالنظر إلی ذاته- لامتناع زوال الامکان الذاتی عنه-، و إلّا یلزم الانقلاب، لکن عدم مشیته- تعالی- ممتنع بالذات عند القائلین بالقدم. و لا منافاهٔ بین الامکان و الامتناع بالنظر إلی الغیر- الّذی هو عدم المشیهٔ-، فعدم المشیهٔ غیر واقع بل ممتنع عندهم، فعدم العالم غیر واقع کعلّته، فامتناع عدم العالم إنّما هو بهذا

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۵

الاعتبار لا مطلقا، کما أنّ وجود العالم ممکن بالنظر إلی ذاته واجب بالنظر إلی مشیته.

کذلک عدم العالم ممکن بالنظر إلی ذاته، لکن بالنظر إلی عدم المشیهٔ ممتنع لأنّ عدمه مستند إلی وقوع عدم المشیّهٔ، و وقوعه ممتنع عندهم، فیصحّ بهذا الاعتبار انّ عدم العالم ممتنع. و أیضا المقدّمتان هما المشیهٔ و عدم المشیهٔ لا وجود العالم و عدمه؛ انتهی.

و وجه الفساد: انّ القدرهٔ عبارهٔ عن امکان الطرفین بالنظر إلی ذات العلّهٔ لا بالنظر إلی المعلول، فاذا وجب الفعل بالنظر إلی المشیهٔ- الّتی هی عین الذات- کان الفعل واجبا بالنظر إلی ذات الواجب و کان مقدّم الشرطیهٔ الأولی واجبا، فلا یتأتّی القول بامکان الطرفین بالنظر إلی ذات العلّهٔ، فترتفع القدرهٔ بالمعنی المذکور؛ و الامکان بالنظر إلی المعلول لا یفید هذا.

و عندنا انّ الایجاد لأجل کونه حسنا و نفعا للغیر لا یوجب غرضا یحصل به الاستکمال، بل یجب الاعتقاد بکون فعله کذلک- کما ثبت من الشریعهٔ النبویّهٔ-، فالواجب- تعالی شأنه- فیاض مطلق و جواد بالحقّ، و الجود عین ذاته بمعنی أنّ ذاته منشئا له، إلّا انّ فعله و ترکه کلاهما ممکنان بالنظر إلی ذاته. و لکنه یختار الفعل لکونه حسنا و صلاحا. و باختیاره یجب الفعل و یمتنع الترک، فانّ اختیار وجود النظام الأصلح لکونه أصلح بعد قدرته علی الترک و إن اقتضی الداعی، إلّا انّه لا یوجب النقص و الاستکمال. و کیف ینکر العاقل کون ایجاد العالم لأجل اشتماله علی الحکم و المصالح الراجعهٔ إلی النظام الأصلح؟!، و کیف ینکر أنّ ترجیح الوجود لأجل اشتماله علی تلک المصالح بعد العلم بها؟!، فمن کحّل بصیرته بنور المعرفهٔ و نظر إلی نظام العالم لوجد اشتماله علی الحکم «۱» الغریبهٔ و المصالح العجیبهٔ و وضع کلّ شیء فی موضع یلیق به و اعطاء کلّ شیء کلّما یصلح لحاله علی ما تکلّ ثواقب الأفهام عند ادراک قلیله و تضلّ صوائب الأوهام فی نیل یسیره!. و هذا ظاهر لمن تأمّل فی الأفلاک و النجوم و حرکاتها، و فی الأرض و ما اشتملت علیه من الحیوان و النبات و الجماد، و فی خلق الحیوانات سیّما الانسان/ ۳۷DB / و ما اشتمل علیه من دقائق الصنع و عجائب الحکمهٔ-

---

(۱)- الاصل: الحکمهٔ.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۶

و غیر ذلک مما هو مذکور فی مظانّه-. و قد صنّف الحکماء فی عجائب الخلق و دقائق الصنع و فی ضبط بعض المصالح/ ۳۸MA / و الحکم کتبا کثیرهٔ.

و لا ریب انّ العاقل اللبیب إذا تعقّل هذه الحکم و المصالح یعلم قطعا انّ الجاعل الحقّ انّما أوجد هذه الأشیاء و رجّح وجودها علی عدمها لأجل هذه الحکم و المصالح و لیس فیه غرض یرجع إلی نفسه حتّی صار باعثا للاستکمال.

و هذا الدلیل کما یثبت قدرته- تعالی- بالمعنی المذکور یثبت علمه و ارادته و مشیته و أکثر صفاته الکمالیهٔ- کما لا یخفی علی أولی

العقول العالية-.

فان قيل: قد يشاهد فى العالم أشياء لا يدرى لها منفعة، بل و قد يعلم لها مضرّة و منقصة!؛

قلنا: مثل هـذا كمثل صورة منقوشـة فى الجـدار و كانت فاقـدة لبعض أعضائها، فانّا إذا رأيناها فلا نشكّ فى علم مصوّرها و صـدورها عن خبرة بها و غرض فيها، و نقطع بأنّ ذلك لحكمة يراها و مصلحة يعلمها و إن لم نكن عالمين بها.

فان قيل: ذاته- تعالى- علّة لتعقّل النظام الأصلح و التعقّل علّة لايجاده، و لا ريب انّ ذلك و إن اثبت علمه- تعالى- بالنظام الأصلح و ما اشتمل عليه من دقائق الصنع و عجائب القدرة إلّا انّه لا يستلزم قدرته بمعنى امكان الفعل و الترك، لانّه كما أنّ ذاته علّة للتعقّل على سبيل الوجوب فتعقّله علّة لايجاد ما تعقّله على سبيل الوجوب أيضا من غير أن يتساوى الفعل و الترك بالنسبة إلى ذاته و يستند ترجيح الفعل إلى ملاحظة الحكم و المصالح، بل ذاته- تعالى- من حيث تعقّله لتلك الحكم و المصالح علّة مستقلّة لايجاد النظام و لا يجوز التخلّف و لا يحتاج إلى المرجّح، فانّه لا ريب انّ تمثّل النظام الأصلح فى ذاته- تعالى- انّما هو لأجل مناسبة ذاته المقدّسة له من حيث الخيرية و الصلاح، لانّ الخير المحض لا يناسب إلّا الخير المحض، فهو انّما يتعقّل الخير المحض و تعقّل الخير المحض، فتعقّل الخير و الأصلح و فعلهما لازم ذاته، فالفعل غير معلّل بكونه حسنا و خيرا؛

قلنا: لو لم يكن المتعقّل خيرا و حسنا لم تكن ذاته- تعالى- علّة مستقلّة لايجاده

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۷

، فكونه حسنا مرجّح لايجاده، فذاته من حيث هى لا يمتنع عليه الفعل و الترك و انّما يمتنع الترك لأجل كون الفعل خيرا و حسنا.

هذا؛ و لو لم يثبت القدرة بهذا المعنى من الشريعة القويمة و الدلالة العقلية- كما ذكرناه من كون فعله تعالى معلّلا بالداعى- لم يترتّب على نفيها قـدم العام، لأنّه يمكن القول بحـدوث العالم مع القول بوجوب الايجاد بالنظر إلى الذات، لأنّ الذات إنّما يقتضـى ايجاد كلّ شيء على مـا ينبغى و افاضـة الوجود على المهيات فى الوقت الّـذى يمكنها أن يقبل فيه الوجود، فعلى القول بوجوب ايجاد نظام الخير بالنظر إلى الذات يمكن أن يقال:

انّ هـذا النظام انّما يقبل الوجود مسبوقا بالعـدم الـدهرى أو الزمانى و ليس قابلا للوجود بدونه، كما انّ الحوادث غير قابلة للوجود قبل أوقاتها المعيّنة- و يأتى لذلك زيادة بيان و إيضاح-.

و أمّا القدرة بالمعنى الثالث- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى شرائط التأثير فى شيء من الأوقات، و بالجملة امكان انفكاك ذاته تعـالى عن ايجـاد العـالم فى وقت ما امكانا وقوعيا- فقـد عرفت انّ الايجاب المقابل له هو امتناع الترك بالنظر إلى الـداعى و نحوه من الشـرائط المقتضـية- أى: اسـتحالة انفكـاك ذاته تعـالى عن ايجـاد العـالم-. و عرفت أيضـا انّ الفلاسـفة لم يثبتوا القـدرة بهـذا المعنى للواجب- تعالى شأنه- لذهابهم إلى الايجاب المقابل لها- أعنى: قدم العالم-، و انّ المعتزلة قائلون بثبوتها له- تعالى-.

و اشـرنا إلى انّ الظاهر انّ المعتزلـة و مشاركيهم ممّن يثبت القـدرة بهـذا المعنى لم يريـدوا بها امكان الفعل و الترك امكانا وقوعيا فى وقت و وجوب الفعـل فى وقت آخر، بل أرادوا بها وجوب الترك فى وقت و وجوب الفعل فى وقت آخر. و لا بأس بإطلاق القـدرة و امكـان الترك و الفعـل امكانا وقوعيا على هـذا المعنى. و الباعث على هـذا الحمل انّه لا ريب فى انّه كما يجب ايجاد العالم فى الوقت الّذى اوجـده لوجود الشـرائط المقتضـية فكـذا يجب تركه قبـل ذلـك لعـدم تلـك الشـرائط، فلا فرق بين وجوب الفعل و الترك فى الوقتين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۸

و بالجملة النزاع هنا يرجع إلى النزاع فى حدوث العالم و قدمه «۱»، فلا بدّ لنا أوّلا من/ ۳۸MB / تحقيق الحقّ فى هذه المسألة الّتى هى اعظم المسائل الحكمية و يبتنى عليها كثير من القواعد الاسلامية «۲»؛ ثمّ نشير إلى تحقيق الحقّ فى القدرة بهذا المعنى.

فنقول- و باللّه التوفيق-.

(تحقيق) (حول كيفيّة حدوث العالم)

إنّ المعروف من مذهب الحكماء انّ العالم حادث بالحدوث الذاتى، و المراد به تأخّر وجود العالم عن علّته تأخّرا بالذات- أى: بحسب المرتبة العقلية- لا فى الخارج و متن الاعيان، فلا يتحقّق بين وجود الواجب و وجود العالم انفصال فى الخارج «۳».

و ذهب السيد المحقّق الداماد/ ۳۸DA / و جلّ من تأخّر عنه إلى أنّه حادث بالحدوث الدهرى. و المراد به تأخّر وجود العالم عن الواجب تأخّرا انسلاخيا انفكاكيا «۴»!- أى: وجوده بعد العدم الصريح المحض البحت الّذى ليس زمانيا و لا سيالا و لا متكمّما و لا متقدّرا-. و على هذا فالعالم ينفكّ عن الواجب فى الواقع و نفس الأمر، إلّا أنّ هذا الانفكاك ليس زمانيا. و الحاصل- كما افاده السيّد رحمه اللّه- انّه مسبوقية الوجود بالعدم الصريح المحض، لا مسبوقية بالذات، بل مسبوقية انسلاخية انفكاكية غير زمانية و لا سيالة و لا متقدّرة و لا متكمّمة.

و جمهور المتكلّمين ذهبوا إلى أنّه حادث بالحدوث الزمانى. و المراد به تأخّر وجود العالم عن العلّة تأخّرا زمانيا، بمعنى انّ العدم الفاصل بين الواجب و بين العالم عدم زمانى ممتدّ، لأنّه ينتزع من الواجب قبل وجود العالم زمان موهوم هو وعاء هذا العدم، فينسب هذا العدم إليه.

فتلخيص اقسام الحدوث:

---

(۱)- راجع: تلخيص المحصّل، ص ۲۶۹.

(۲)- قس: رسالة الحدوث، ص ۱۸۲.

(۳)- راجع: المباحث المشرقيّة، ج ۱ ص ۱۳۴؛ الحكمة المتعالية، ج ۳، ص ۲۷۱/ ۲۴۶.

(۴)- راجع: القبسات، ص ۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۷۹

انّ «الذاتى» عبارة عن وجود الماهية بعد عدمها فى لحاظ العقل دون الواقع؛

و «الدهرى» عبارة عن وجودها بعد نفى صريح واقعى غير كمّى؛

و «الزمانى» عبارة عن وجودها بعد عدم واقعى كمّى.

فالفرق بين الحدوث الذاتى و الحدوث الزمانى ظاهر لا يحتمل الاشتباه، و الفرق بين الحدوث الدهرى و الحدوث الذاتى انّ الحدوث الذاتى هو تأخّر الذات بحسب المرتبة العقلية لا تأخّر انفكاكى فى الوجود بحسب حاقّ الواقع البات، و الحدوث الدهرى هو تأخّر و تخلّف فى متن الاعيان الخارجة عن لحاظ الذهن و فى حاقّ الواقع الصريح. و الفرق بينه و بين الحدوث الزمانى انّ الحدوث الزمانى هو الوجود بعد العدم المتقدّر السيال الواقع فى الزمان القبل قبلية زمانية متكمّمة، و فى حدوث الدهرى ليس العدم متقدّرا متكمّما، بل إن هو إلّا محض مسبوقية الوجود بالعدم المحض و الليس الساذج.

ثمّ الوجه فى تسمية هذا القسم من الحدوث «بالدهرى»، بناء على أنّ الاوعية عند الحكماء ثلاثة:

الأوّل: وعاء بحت الوجود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروض التغير مطلقا و المتعالى عن سبق العدم على الاطلاق، و يسمّى «بالسرمد»؛

الثانى: وعاء الموجود بعد العدم الصريح المرتفع عن أفق التقدير و اللاتقدير- كالعقول و الافلاك-، و يسمّى «بالدهر»؛

و الثالث: وعاء الأمور المتغيرة المتقدّرة السيالة المسبوقة بالعدم الزمانى- كالحوادث-، و يسمّى «بالزمان».

و كما أنّ وعاء وجود الاشياء المتقدّرة السيالة الزمانية هو الزمان، فكذا وعاء عدمها أيضا هو الزمان؛ و كما انّ وعاء وجود الموجودات المسبوقة بالعدم الصريح المنزّهة عن التكمّم و التقدّر هو الدهر، فكذا وعاء عدمها أيضا هو «۱» الدهر؛ فاحقّ الأسماء و أجدرها

للحدوث بحسب سبق العدم الصريح هو الحدوث الدهرى. و أمّا بحث

---

(۱)- الاصل:- هو.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۰

الوجود الخالص المتعالى عن سبق العدم على الاطلاق فلا يتصوّر له عدم حتّى يكون وعاء، بل الوعاء له- أى: السرمد- انّما هو وعاء وجوده.

ثمّ انّه لا يتصوّر الاختلاف فى الأوعية بحسب الاوقات، بل وعاء كلّ من الموجودات الثلاث هو وعائه المختصّ به فى كلّ وقت. فوعاء الوجود الخالص المتعالى عن العدم هو «السرمد» و لو بعد تحقّق الوعائين الآخرين- أى: الدهر و الزمان-، لانّه محيط بهما، فلا فرق فى عدم انتسابه إليهما و تعاليه عنهما قبل وجودهما و بعده. و كذا وعاء الموجود بعد العدم الصريح هو «الدهر»، و لو بعد وجود الزمان لتعاليه عن الزمان و احاطته به، فلا يتصوّر انتسابه إليه و كونه وعاء له. و ما يتخيل عندنا من انطباق وجود الواجب و العقول و الافلاك على الزمان فانّما يتراءى ذلك فى اذهاننا لالفها بالزمان و الزمانيات، و لا نتصوّر شيئا إلّا بتصوّر كونه زمانيا، و لكن البرهان دلّ على تعالى بعض الموجودات عن الزمان و احاطته به.

ثمّ الحق الحقيق بالتصديق/ 39MA / هو الحدوث الدهرى. و الحقّ انّ القول به ليس ممّا اخترعه السيد الداماد، بل هو ممّا ذهب إليه كثير ممّن تقدّمه من الحكماء و محقّقى «۱» المتكلّمين.

ثمّ السيد- رحمه اللّه- صرّح بأنّ النزاع بين الحكماء و غيرهم انّما هو فى هذا الحدوث لا فى الذاتى و لا فى الزمانى، لأنّ الذاتى لم ينكره أحد من الحكماء- و هو ظاهر-، و لا المتكلّمون، لانّ القول بالحدوث الدهرى أو الزمانى مستلزم للذاتى أيضا، لأنّ تأخّر العالم عن علّته بالعدم الصريح الواقعى أو بالعدم الزمانى مستلزم لتأخّره عنها بالذات- كما يأتى توضيحه-. و الزمانى ممّا لا يصلح أن يكون محلّا للنزاع بين العقلاء، فانّ القول به انّما نشاء من بعض الأشاعرة؛ قال- قدّس سره- فى القبسات: لا يجوز أن يكون الحدوث المتنازع فيه هو الحدوث الذاتى لاتفاق الحكماء/ 38DB / على الحدوث بذلك المعنى، و لا الحدوث الزمانى، لأنّ من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه و الجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان و الأماكن رأسا، فكيف

---

(۱)- الاصل: محصّلى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۱

يظنّ بافلاطن و سقراط و من فى مرتبتهما من أفاخم الفلاسفة و ائمّتهم انّهم يثبتون الحدوث الزمانى للعالم الأكبر و يقولون: انّ نفس الزمان و محلّه و حامل محلّه و الجواهر العقلية المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان و حاصلة الذات فى الزمان؟!، و ليس يتفوّه بذلك من فى دائرة العقلاء و المحصّلين «۱»!؛ انتهى.

و مراده- رحمه اللّه- انّه لا ريب فى وقوع التنازع بين الحكماء فى الحدوث، و لا يجوز أن يكون تنازعهم فى الحدوث الذاتى و الزمانى- لما ذكره-، فيظهر منه أنّ المتنازع فيه بينهم هو الحدوث الدهرى، فيكون ممّا قال به بعضهم و نفاه الآخرون. و قد صرّح بمثل ذلك بعض المحققين حيث قال بعد نقل اقسام الحدوث و حصرها فى الذاتى و الدهرى و الزمانى: و ليس النزاع فى هذه المسألة بين بعض الحكماء و المتكلّمين فى الأوّل، إذ الحكماء أيضا قائلون بالحدوث الذاتى، و لا فى الثالث، لأنّ هذا النزاع انّما وقع بين العقلاء و العاقل لا يقول انّ العام بتمام اجزائه مسبوق بالعدم الزمانى و زمان عدمه جزء من اجزائه، بل انّما النزاع فى الثانى. فذهب المتكلّمون و المحقّقون من الحكماء إلى أنّ وجود العالم مسبوق بعدم صريح واقعى خارجى، و الباقون من الحكماء قالوا: انّ انواع العالم لا يمكن أن تكون مسبوقة بالعدم الخارجى، و قالوا: هذا القول لا يستلزم ازلية العالم و سرمديته و كونه قديما بالذات، لأنّه مختصّ به-

تعالى-، اذ الازلية هو عدم المسبوقية بالعدم مطلقا و العالم و إن لم يكن مسبوقا بالعدم الصريح إلّا أنّه مسبوق بالعدم الذاتى؛ انتهى.

و قال بعض الأفاضل: انّا لا نسلّم انّ المتنازع فيه بين الحكماء هو الحدوث الدهرى، بل المتنازع فيه انّما هو الحدوث الذاتى، و كونه متفقا عليه بينهم ممنوع- و إن كان نسبة الخلاف إلى ارسطاطاليس و امثاله من خطاء الناظرين فى كلامهم و عدم فهمهم لما هو مرادهم، على ما حقّقه الفارابى فى الجمع بين الرأيين «۲»-، بل الظاهر- كما يشهد به الفحص- انّه كان التكلّم فى الحدوث الذاتى و المناظرة فيه شائعا بينهم، فلعلّه

(۱)- راجع: القبسات ص ۲۵.

(۲)- راجع: الجمع بين رأيى الحكيمين، المسألة الحادى عشر ص ۱۰۰.

ذهب بعضهم إلى القدم بذلك المعنى أيضا و إن لم يظنّ ذلك فى شأن أرسطاطاليس و أمثاله.

و أمّا المتكلّمون فلا شكّ انّ غرضهم اثبات الحدوث الزمانى أيضا و لا استبعاد فيه، إذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم، فانّ المراد به ما سوى الواجب- تعالى «۱»- من الموجودات، و الامتداد المذكور لا وجود له، فلا اشكال من جهة الزمان.

و أمّا محلّه- أى الحركة- و حامل محلّه- أعني: الافلاك- فلا محذور فى القول بحدوثها زمانا على رأيهم، فانّهم لا يقولون بالحالية و المحلّية المذكورة- أى: كون الزمان حالّا فى الحركة و الحركة محلّا له-، بل انّما هو رأى الحكماء. و أمّا الجواهر العقلية فالعقل لا يقول به المتكلّمون «۲»، و النفس لمّا كان فيها جهة مادّية فيمكن أن يطلق عليها الحدوث الزمانى بهذا الاعتبار، على أنّه يمكن أن يقال: انّ كونها حادثة بمعنى انّه كان زمان لم يصحّ فيه أن يقال: أنّها موجودة على وجه يصحّ الآن/ ۳۹MB / ذلك، بل قد ظهر انّه يمكن القول بكونها زمانية- أى: مقارنة للزمان-، و حينئذ لا اشكال أصلا؛ و هذان الوجهان يجريان فى العقل أيضا على القول بوجوده- كما لا يخفى-؛ انتهى.

و ما ذكره هذا الفاضل أخيرا من جواز مقارنة المجرّدات من النفوس و العقول للزمان، فيأتى ما فيه.

و أمّا تحقيق انّ النزاع بين الحكماء فى أىّ معنى من معانى الحدوث و أىّ معنى متفق عليه بينهم؛ فاعلم! انّ المشهور بين القوم انّ افلاطون قائل بالحدوث الزمانى للعالم بأسره، و أرسطو قائل بالقدم الزمانى لأصوله و كلّياته «۳». و توهّم جماعة انّ مذهب ارسطاطاليس انّ العالم قديم بالذات- أى: غنى بذاته- كما يقوله الملحدون.

و قد دعاهم إلى هذه النسبه كلمتان منه فى اثولوجيا: إحداهما ما قال: انّ الزمان نفسه، و الهيولى و العالم الأعلى ليس لها بدء زمانى؛ و الثانية ما قال فى بيان المطلب الجدلى:

انّه يمكن أن يكون مطلب يحتاج على كلى طرفيه بقياسات جدلية مثل العالم هل هو

(۱)- راجع: الاربعين ج ۱ ص ۱۹.

(۲)- هذا قول جماعة من المتكلّمين. راجع: كشف المراد ص ۱۳۱.

(۳)- راجع: القبسات ص ۲۴.

قديم أو حادث «۱».

و غير خفىّ أنّه لا دلالة لهما بوجه على القدم الذاتى للعالم، بل هما يدلّان على خلافه!؛ و لذا ردّ المعلم الثانى هذه النسبة فى الجمع بين الرأيين «۲» و قال: لا تدلّ الكلمتان المذكورتان على ذلك، أمّا/ ۳۹DA / الأولى فلأنّ المراد بنفى البدء الزمانى عنها أنّها ليست

مکوّنـة من مادّة و أجزاء فی زمان- کالحوادث الیومیـة-، بل هی مبدعـة من الواجب- تعالی- لا فی زمان- کما نصّ هو نفسه بـذلک فی مواضع شتّی من أثولوجیـا و سـایر کتبه-؛ و أمّا الکلمـة الثانیـة فلأنّ التمثیـل لا یـدلّ علی اعتقـاد شـیء من الطرفین، فـانّ التمثیل بالأحوال المتصوّرة للعالم لایضاح المطالب الجدلیـة لا یـدلّ علی إرادة اثبات حالة، و لو دلّ لم لا یدلّ علی الطرف الآخر؟!. فثبت ممّا ذکر انّ نسبة القول بالقـدم الـذاتی للعـالم إلی ارسـطاطالیس خطـاء و أیّ خطـاء!. و الحـدوث الزمانی له لم ینسبه «۳» إلیه أحـد، لأنّ اثولوجیـا مشحـون بـانّ العـالم الأعلی و الأجرام العلویـة لیست فی الزمان، بل هی علّته. فمـذهبه انّ العالم بأسـره من الأجرام العلویـة و السفلیة و الزمان و محلّه مبـدع لا فی زمان، أی: حادث بالحـدوث الذاتی أو الدهری، لأنّ المبدع لا فی زمان یشـملهما بإطلاقه. و لمّا نسب إلیه الأکثرون الحـدوث الـذاتی و کان المشـهور بینهم انّ الحادث الـذاتی مرادف للقـدیم الزمانی فقد ینسبون إلیه القول بالقدم الزمانی.

و قال بعض أهل التحقیق: الحقّ انّ المبـدع لا فی زمان قسیم للقدیم الزمانی و لیس مرادفا له، لأنّ المبدع صادر لا فی زمان، و القدیم الزمـانی لکونه منسوبـا إلی الزمان ما کان فی الزمان کلّه فمعناه ما لم یتقـدّمه زمان و لکن کان فی الزمان، فالنسـبة بینهما هی المخالفة دون المرادفـة. و لمّا فرّق بـذلک بین المبـدع و القدیم الزمانی و صـرّح أرسـطاطالیس بکون العالم مبدعا فانّ نسـبة القدم الزمانی إلیه أیضا «۴» خطاء، بل مذهبه الابداع المرادف للحدوث الذاتی.

و أنت تعلم انّ القائل بالقدم الزمانی لا یقول بأنّ العالم الأعلی و الأجرام العلویة

---

(۱)- ما وجدت العبارتین فی اثولوجیا. و انظر: القبسات، ص ۲۵/ ۲۷.

(۲)- راجع: الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۱۰۰.

(۳)- الاصل: لم ینسب.

(۴)- الاصل:- أیضا.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۴

و الزمان واقعـة فی الزمان، فمرادهم من القـدم الزمانی هو الابـداع المرادف للحـدوث الذاتی. فبعد اصـطلاحهم علی ذلک لا یضـرّهم دلالة لفظ القدیم الزمانی علی لزوم کونه فی الزمان؛ مع أنّ هذه الدلالة ممنوعة.

ثمّ التحقیق انّ افلاطون کأرسطاطالیس فی القول بالابداع المحتمل للحدوث الذاتی و الدهری.

و إذا کان ما ذهبوا إلیه من الابـداع محتملا للحـدوثین فیمکن أن یکون الحـدوث المتنازع فیه بینهم هو الحدوث الدهری بعد اتفاقهم علی الحدوث الذاتی- کما حقّقه السـید رحمه اللّه-، بمعنی انّهم بعد اتفاقهم علی افتقار العالم و احتیاجه إلی الواجب یتنازعون فی انّه هل تقدّم علی العالم مجرّد العدم الذاتی أو ما هو فوق ذلک- أعنی:

العـدم الواقعی الصـریح-، و یحتمل- کما نقلناه عن بعض الأفاضل- أن یکون الحـدوث المتنازع فیه هو مطلق الحـدوث من غیر تقیید بشـیء من الـذات و الـدهر و الزمان، بل بمعنی الحاجة الصـرف و الفقر المحض المرادف للحدوث الذاتی فی الواقع. لا لأنّ أحدا من افلاطون و/ ۴۰MA / سـقراط و أرسطو و امثالهم انکر الحدوث بهذا المعنی، بل لأنه لمّا قال قوم من الدهریة و الطباعیة- خذلهم اللّه- بالقدم الذاتی لکثیر من الموجودات و استغنائها بانفسـها عن العلّة- کالدهر و الجواهر الفردة و الخلأ و الاجسام الصـغار الصـلبة و غیر ذلک-، فکان بحثهم عن الحدوث و اثباتهم له ردّا علیهم.

و من المنکرین للحـدوث الـذاتی و لاحتیاج الممکن إلی المؤثّر «ذیمقراطیس» و اتباعه، القائلون بأنّ وجود السـموات بطریق البخت و الاتفاق؛ و لهم شـکوک واهیة نقلناها فی المقدّمات و أجبنا عنها. و کان ارسـطاطالیس کثیرا ما یخاصم اصـحاب ذیمقراطیس و یبطل شکوکهم و یردّهم إلی الحقّ. فظهر ممّا ذکرناه أنّ الحـدوث المتنازع فیه و المبحوث عنه بین الأقـدمین یمکن أن یکون هو الحـدوث

الدهرى- كما ذكره السيد الدّاماد «۱»-، و يمكن أن يكون هو الحدوث الذاتى- أعنى: محض الفقر و الحاجة، كما ذكره

(۱)- قال المحقّق الداماد: فاذن قد استبان انّ حريم النزاع هو الحدوث الدهرى لا غير. راجع: القبسات، ص ۲۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۵

جماعة من الأفاضل-، إلّا انّ الانصاف أنّ الأقرب هو الثانى: كما لا يخفى على المتتبع الفطن.

هذا؛ ثمّ تحقيق الحقّ على ما اخترناه يتوقّف على بيان أمرين؛

الأوّل: انّه لا ريب فى تناهى العالم من جانب البداية بمعنى انّ الامتداد المفروض من وجود الأجسام الفلكية و العنصرية- أعنى: الزمان و الحركات اللازمة لها- من حين وجودها إلى ايّ وقت فرض متناهيان، و يدلّ عليه ما تقدّم من حقّية جريان التسلسل فى الأمور المتعاقبة- سواء كانت مجتمعة فى الوجود أم لا-؛ و نحن نشير إلى كيفية جريان طرق من أدلّة ابطال التسلسل فى تناهى الحركة و الزمان، ليقاس عليها البواقى؛

فمنها: طريق التطبيق؛ و تقريرها هاهنا: انّه لو كانت الحركة غير متناهية أو الزمان غير متناه لكان لنا أن نفرض من جزء معيّن منهما- كدورة معيّنة مثلا- من الحركة و يوم بليلة من الزمان إلى ما لا بداية لهما- جملة واحدة، ثمّ نفرض من جزء قبلهما بمقدار متناه- كخمس دورات مثلا من الحركة و خمسة أيّام بلياليها من الزمان- جملة اخرى، ثمّ نطبق بين الجملتين و نسوق الكلام حتّى/ ۳۹DB / يتمّ البرهان- على ما تقدّم فى المقدّمات-.

و منها: طريق التضايف؛ و تقريره ما هاهنا: انّ الحركة و الزمان بحسب تآلفهما من اجزاء بعضها سابقة و بعضها مسبوقة، و لنجعل تلك الاجزاء دورات و أيّاما بلياليها، فلو كانت الحركة و الزمان غير متناهيين كانت تلك الدورات و تلك الأيّام بلياليها غير متناهية. و يمكن لنا أن نأخذ من دورة معيّنة و من يوم معيّن بليلته إلى ما لا بداية له جملة، فنأخذ ذلك و نقول: كلّ واحد من تلك «۱» الدورة و ذلك اليوم بليلته هو الجزء الأخير فى هذه الجملة، فهو موصوف بالمسبوقية و ليس موصوفا بالسابقية، و كلّ واحد من أجزائها الأخر موصوف بالمسبوقية و السابقية معا- إذ لو وجد فى الأجزاء الأخر سابق غير مسبوق لانقطعت السلسلة به و لزم التناهى، و هو خلاف الفرض-، فيلزم أن يكون كل واحد من الاجزاء المتقدّمة على الجزء الأخير موصوفا بالسابقية و

(۱)- الاصل:- تلك.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۶

المسبوقية، و قد كان الجزء الأخير موصوفا بالمسبوقية دون السابقية. ففى الجملة المفروضة كلّ سابق مسبوق من غير عكس كلّى لوجود الجزء الاخير، فيكون عدد المسبوقية أزيد من عدد السابقية بواحد، و أنّه محال لأنهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما فى الوجود و تساويهما فى العدد، و أن يكون بإزاء كلّ واحد من آحاد إحداهما واحد من آحاد الأخرى- كما تقدّم مفصّلا-؛ فيجب أن يكون عدم التناهى باطلا لتنقطع السلسلة و يوجد فى أوّلها سابق غير مسبوق لتحصيل التكافؤ.

و منها: انّه لو كان الحركة و الزمان أزليين لكان عدد الدورات الماضية من كلّ فلك غير متناه و عدد كلّ من الساعات و الأيّام و الشهور و السنين الماضية غير متناه، فنقول: لا ريب فى أنّ عدد دورات الفلك الأطلس اكثر من عدد دورات القمر، و عدد دورات القمر أكثر من عدد دورات الشمس، و الشمس من المريخ و المريخ من المشترى و المشترى من زحل و زحل من الثوابت، و كذا عدد الساعات أكثر من عدد الأيّام و الأيّام من الشهور و الشهور من السنين؛ و لا ريب فى أنّ كلّ ما هو أقلّ من غيره يكون متناهيا، فكذا ما هو أكثر منه بقدر متناه، فيجب تناهى الحركات و الأزمنة/ ۴۰MB /. و منع تناهى ما هو أقلّ من غيره بقدر متناه مكابرة محضة

يأبى العقل السليم من تجويزه.

و منها: انّه لو كانت الدورات الماضية و الأيام الخالية غير متناهية لتوقّف حدوث كلّ حادث من الحوادث اليومية على انقضاء ما لا نهاية له، و هو محال؛ فيلزم أن لا يوجد حادث. أمّا توقّف وجود الحادث على انقضاء ما لا نهاية له فظاهر؛ و أمّا استحالة انقضائه فلأنّ الانقضاء فرع التناهى من الطرفين، فغير المتناهى و لو من طرف واحد يمتنع انقضائه- لأنّ معنى انقضائه أن ينقطع و يحيط بمجموعه وعاء و يتحقّق له طرفان-، و مع عدم حصول انقطاع أحد طرفيه لا معنى لانقضائه، فيحصل من فرض انقضائه تناهيه.

فان قلت: اللازم ممّا ذكر تناهى الحركة و الزمان و هو لا يفيد تناهى العالم من جانب البداية، لجواز أن يكون الاجسام الأوّلية قديمة ساكنة و يكون سكونها أزليا و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۷

لا تكون لها حركة و لا زمان حتّى يجرى فيها براهين بطلان التسلسل، و الحركات الّتى نشاهد من بعضها يجوز أن تكون طارية مسبوقة بسكون ازلى؛ و الحاصل انّ براهين ابطال التسلسل لا يفيد أزيد من تناهى الحركة و الزمان و هو لا يوجب تناهى العالم، لجواز أن تكون أصوله الأوّلية قديمة ساكنة لا متحركة و لا منتزعة عنها الزمان، فلا يثبت منه تناهى العالم من جانب البداية؛

قلت: أمّا أوّلا- انّه لا ريب انّ اصول العالم الجسمانى منحصرة بالافلاك و العناصر، و الأجسام عند العقلاء منحصرة بهما، و حركة الافلاك عندهم واجبة و لا يجوز سكونها فى وقت، و الدليل عليه ظاهر. و لا ريب أنّ العناصر ليست متقدّمة على الافلاك فى الوجود، فهى إمّا متأخّرة عنها أو مقارنة لها فى الوجود، و على التقديرين لا ينفكّ العالم عن الحركة و الزمان، و يلزم منه تناهى السكون للاجسام الساكنة.

امّا ثانيا: فلأنّه لو سلّم جواز السكون للأفلاك أيضا و قلنا انّ الحركة الّتى للافلاك طارية مسبوقة بالسكون أو احتملنا وجود اجسام أخر ساكنة سوى الافلاك و العناصر و قلنا هى الاجسام الأوّلية، نقول: لا ريب أنّ وجود الاجسام و إن كانت ساكنة لا ينفكّ عن الامتداد الواقعى المعبّر عنه بالزمان، فيجرى فيه ادلّة ابطال التسلسل و يثبت به تناهيه، و منه يظهر تناهى العالم من جانب البداية.

و أمّا ثالثا: فانّ المتكلّمين أقاموا حجّة على عدم جواز كون السكون قديما؛ و تقرير حجّتهم: انّ السكون أمر وجودى لأنّ الكون- أعنى: حصول الجسم فى الحيّز- أمر محسوس فيكون موجودا. و هو تمام ماهية الحركة و السكون، و امتيازهما بالعوارض/ DA ۴۰ / الخارجية، فيكون السكون موجودا كالحركة. و حينئذ لو كان قديما لامتنع زواله- لأنّ كلّ امر وجودى ثبت قدمه امتنع عدمه «۱»-، مع أنّ السكون يجوز زواله بالاجماع و البرهان؛ أمّا الاجماع فلأنّ الأجسام عند الحكماء منحصرة فى

---

(۱)- راجع: رسالة الكندى إلى المعتصم باللّه، ص ۱۹؛ الحكمة المتعالية، ج ۸ ص ۳۸۸؛ شوارق الالهام، ج ۱ ص ۱۴۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۸

الفلكيات و حركتها واجبة عندهم، و فى العنصريات و حركتها جائزة عندهم، فلا يوجد فى العالم جسم يمتنع عليه الحركة؛ و أمّا البرهان فلأنّ الأجسام إمّا بسيط، فيجوز على كلّ جزء منها ما يصحّ على الجزء الآخر، فيصحّ لكلّ جزء أن يماسّ بيساره ما يماسّ بيمينه و بالعكس، و ما هو إلّا بالحركة؛ و إمّا مركبة، فيصحّ على بساطتها الحركة- كما قلناه-، و يلزم من صحّة الحركة على البسائط صحّتها على المركّب و لو فى الوضع- أى: تبدّل نسب الأجزاء إلى الأجزاء-.

و أنت تعلم أنّ جميع مقدّمات هذه الحجّة ظاهرة إلّا استحالة عدم القديم، فلا بدّ من تحقيق الحق فيه ليظهر جلية الحال، فنقول: المشهور فى الاستدلال عليه انّ القديم إن كان واجبا لذاته فامتناع عدمه ظاهر، و إن كان ممكنا كان مستندا إلى واجب بالذات دفعا للتسلسل. و لا يجوز أن يكون ذلك الواجب مختارا بمعنى كون فعله مسبوقا بالقصد، لأنّ القصد إلى الايجاد متقدّم على الايجاد و مقارن لعدم ما قصد ايجاده، لأنّ القصد إلى ايجاد الموجود محال بالبديهة، فيجب أن يكون ذلك الواجب فاعلا لا بالقصد سواء كان

فعله بالعلم و المشيئة أم لا. و حينئذ نقول: إن لم يتوقّف تأثير هذا الفاعل فى ذلك القديم على شرط أصلا- بل كان ذاته كافيا فى ايجاده- كان عدم ذلك المعلول القديم محالا لامتناع تخلّف المعلول عن الموجب التامّ و استلزام عدمه لعدم الواجب- لأنّه يلزم ذاته من حيث هى هى، و انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم-؛ و ان توقّف تأثيره فيه على شرط فلا يجوز أن يكون ذلك الشرط حادثا و إلّا لكان القديم المشروط به أولى بالحدوث، فيكون/ ۴۱MA / ذلك الشرط أيضا قديما و يعود الكلام فى ذلك الشرط و فى صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط؟، و يلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل فى الأمور المترتّبة الموجودة. و هذا الشرط المنتهى إلى الواجب بالذات الصادر عنه بلا شرط يمتنع عدمه- لاستلزام عدمه لعدم الواجب-، فاذا امتنع عدمه امتنع عدم مشروطه و مشروط مشروطه ...، و هكذا إلى القديم الّذى كلامنا فيه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۸۹

و اعترض عليه بوجهين: أحدهما: أنّ فاعل السكون يجوز أن يكون فاعلا بالقصد. و ما ذكر فى بيان استحالته غير تامّ. لانّ تقدّم القصد على الايجاد كتقدّم الايجاد على الوجود فى انّهما بحسب الذات، فيكون القصد مقارنا للايجاد فى الوجود زمانا و إن تقدّم عليه ذاتا، و لا يوجب ذلك تحصيل الحاصل المحال، لأنّ المحال هو القصد إلى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل. بل نقول: إذا كان القصد كافيا فى وجود المقصود كان مع المقصود زمانا، و إذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدّم عليه زمانا- كقصدنا إلى افعالنا-، و إذا جاز استناد وجود القديم إلى الفاعل بالقصد جاز استناد عدمه أيضا إليه بان يقصد اعدامه فيصير معدوما.

و ثانيهما: انّا لا نسلّم أنّ الشرط الّذى يتوقّف عليه السكون القديم يجب أن يكون أمرا وجوديا قديما حتّى يعود الكلام فيه و فى صدوره عن الواجب هل هو بشرط أو بغير شرط و يلزم الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط، و لم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط عدما ازليا كعدم حادث مثلا؟!. فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه الّذى هو عدم ذلك الحادث، لا لزوال الواجب حتّى يحكم بامتناعه.

فان أجيب عن هذا الاعتراض: بأنّ هذا العدم- أعنى: عدم الحادث- لكونه ازليا ممكنا لا بدّ أن يستند إلى عدم يكون واجبا- أعنى: عدم الممتنع- إمّا ابتداء أو بواسطة ازلية كما أنّ وجود الممكن الأزلى لا بدّ أن يستند إلى وجود واجب إمّا ابتداء أو بواسطة ازلية- دفعا للتسلسل-. و إذا استند هذا العدم إلى العدم الّذى كان واجبا بواسطة أو بدون واسطة كان زواله ممتنعا- لاستلزامه زوال الواجب، أعنى: العدم الواجب الّذى انتهى إليه استناده-، فلا يمكن أن يزول ما هو شرط السكون- أعنى:

عدم الحادث- بأن يصير هذا الحادث موجودا ثمّ يزول السكون- لزوال شرطه-، فالمحذور لازم.

قلنا: العدمات الأزلية الممكنة جاز أن يستند كلّ واحد منها/ ۴۰DB / إلى عدم أزلى آخر ممكن من غير أن ينتهى إلى عدم يكون واجبا، بل ترتّب العدمات الممكنة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۰

ترتّبا ذاتيا إلى غير النهاية، و ليس ذلك التسلسل لكونها فى الاعدام محالا.

اقول: الوجه عند الحكماء فى عدم استناد القديم الممكن إلى واجب الوجود المختار بمعنى كون فعله مسبوقا بالقصد أنّ الواجب لذاته لا يجوز أن يكون عندهم فاعلا بالقصد- لما مرّ-، فالتعليل الّذى ذكر فى الدليل المذكور لعدم استناده إليه مع الاعتراض عندهم ساقط. فهذا الاعتراض ساقط على قواعد الحكمة، بل يتوجّه على من علّل عدم الاستناد بما ذكر من أنّ القصد إلى الايجاد متقدّم على الايجاد المحال.

و أمّا الاعتراض الثانى فالحقّ امكان ورود مثله على قواعد الحكمة أيضا، و لكن فيه تفصيل و تنقيح لا بدّ أن يشار إليه. فنقول: القديم إمّا قديم بالذات أو قديم بالزمان «۱»، و الثانى على قسمين: أحدهما: ما هو متقدّم على الزمان و متعال عنه و لا يعلّل وجوده بالزمان بوجه، و هو الّذى اشرنا إليه انّه المبدع لا فى زمان المرادف للحادث الذاتى- و ذلك مثل العقول و العالم الأعلى و الافلاك عند

الحکمـاء-، و ثانیهمـا: مـا هو متأخّر عن الزمـان تـأخّرا ذاتیـا أو مقـارن له و معلّـل به من وجه، و هو الّـذی خصّـص / ۴۱MB / بعض المتأخّرین اسم القدیم الزمانی به- کما اشـرنا إلیه قبل ذلک-. و ذلک مثل الاتصال و الالتیام للأجسام الفلکیهٔ و العنصـریهٔ و السـکون للعناصر و أمثال ذلک، فانّها واقعهٔ فی طرف الزمان معلّلهٔ به.

و لا ریب فی امتناع العدم علی القدیم بالذات و القدیم بالزمان بالمعنی الأوّل، لأنّ منشأ التغیّر و التبدّل و الوجود بعد العدم و بالعکس هو الزمـان، لعـدم اسـتقراره و ثبـاته و جمعه المتقابلات و اختلافاتهـا لاتسـاع ذاته، فما هو خارج منه متعال عنه غیر محمول فی طرف متقـدّر، بـل قـائم بـذاته أو بعلّته فقط، فانما حامل وجوده و عـدمه جمیعا هو ذاته أو علّته. فان کان موجودا اسـتحال عـدمه، و إن کان معـدوما اسـتحال وجوده- لاسـتحالهٔ التناقض-. فهـذا الموجود- أی: الخارج عن ظرف الزمان- اوّل وجوده و وسـطه و آخره واحـد لا یمتـاز له قبـل و لاـ بعـد، فکونه موجودا هو عین کونه باقیا. و أمّا القـدیم الزمانی بالمعنی الثانی فلا یبعـد أن یجوز عـدمه، لاحتمال أن یکون رفع مانع مربوط

---

(۱)- راجع: الحکمهٔ المتعالیهٔ، ج ۳، ص ۲۵۵؛ درّهٔ التاج، ج ۳، ص ۲۹.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۱

الوجود بالزمان و تـدریجه من تتمّـهٔ العلّـهٔ التامّهٔ لوجوده. فحیثما کان المانع فی الأزل معدوما کانت العلّهٔ التامّهٔ موجودهٔ، فکان معلولها موجودا. و لمّا وجـد بتدریج الزمان مانع وجوده فنقصت العلّهٔ فصار معلولها معدوما، و ذلک مثل خرق السـماء و شقّ القمر و امثالهما، فانّه یجوز أن یکون عدم داعیهٔ الاعجاز من تتمّهٔ العلّهٔ المسـتقلّهٔ لاتصال السماء و القمر، فحیثما عدم هذا الداعی و لم یکن لها داع إلی الانخراق و الانشـقاق کانت الافلاک مصونـهٔ ملتئمـهٔ، و لمّا حـدث لها بتدریـج الزمان داعیـهٔ الاعجاز نقضت العلّهٔ، فعدم معلولها. و لا ریب انّ السـکون إذا کـان قـدیما یکون من هـذا القبیـل، فیجوز أن یکون من تتمّـهٔ العلّـهٔ التامّـهٔ لوجوده عـدم حـدوث حادث مربوط الوجود بالزمان و تدریجه، فحیث لم یحدث الحادث فی الأزل وجد السکون، فلا یبعد زواله إذا حدث ذلک بتدریج الزمان.

و بذلک یظهر أنّ العمدهٔ فی اثبات تناهی السـکون للأجسام الساکنهٔ هما الوجهان الأوّلان لا الدلیل الّذی اسـتدلّ به فی المشهور. و إذ ثبت تناهی العالم من جانب البدایـهٔ «۱» یبطل به الحـدوث الـذاتی- أعنی: القدم الزمانی-، اذ علی القول به یکون الافلاک و العناصـر غیر منفکّهٔ عن الواجب- تعالی- فی الخارج و لا یوجد بینهما فاصلهٔ.

و لا ریب أنّ الواجب- تعالی شأنه- ازلی لا بدایهٔ له، فتکون الافلاک و العناصر أیضا کذلک، فیلزم عدم تناهی الحرکات و الزمان؛ و قد علم تناهیها.

فـان قیـل: مجرّد تنـاهی العـالم من جـانب البدایـهٔ لا یبطل القـدم الزمانی؛ لأنّه إذا کان العالم متناهیا و لکن کان متّصـلا بالواجب و لم یتحقّق بینهما انفصال حتّی امکن أن یقال کان الواجب و لم یکن العالم کان العالم حینئـذ قدیما، و القول به لیس إلّا قولا بالقدم. و لو اطلق علیه الحـدوث فلاـ یکون إلّا بمجرّد الاصـطلاح علی اطلاق الحادث و القـدیم علی ما کان زمان وجوده متناهیا و غیر متناه، و هو غیر مفیـد، و لو جوّز هـذا فلم لا یجوز کونه غیر متناه أیضا؟!. و المفسدهٔ فیه لیس إلّا لزوم عدم الانفکاک بین الواجب- تعالی- و بین العالم، و هو قد لزم فی صورهٔ التناهی أیضا!. فما لم یتبیّن

---

(۱)- النسختان:+ و.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۲

الانفکاک / ۴۱DA / و الانفصال بین الواجب و بین العالم لا یبطل القدم، و مجرّد ثبوت تناهی العالم لا یکفی لذلک.

قلنا: القائلون بالقـدم متفقون علی عـدم تناهی العالم من جانب البدایـهٔ، و القـدم عنـدهم مفسّـر بعـدم تناهی العالم، لا بمعیته للواجب-

تعالى- فى الوجود و عدم الانفصال بينهما فى الخارج، لأنّ وجود الواجب- تعالى- ليس زمانيا، فلا معنى لاتصال العالم به و انفكاكه عنه. و لا جائز أن يوصف بمعيته له أو تأخّره عنه- سواء كان العالم/ ۴۲MA / متناهيا أو غير متناه-. و إذا كان مرادهم بالقدم هو عدم تناهى العالم فاذا ثبت تناهيه يبطل القدم؛ و لم يجوّز أحد من الحكماء القائلين بالقدم الزمانى للعالم كونه متّصلا بالواجب- تعالى- فى الخارج مع كونه متناهيا من جانب البداية.

فان قيل: ليس المراد بالانفصال و الانفكاك أن يتحقّق زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم، و كذا ليس المراد بالاتصال و المعية أن يتحقق زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب و العالم فيه معين متقارنين؛ بل المراد بالأوّل وقوع انفكاك يصحّح القول بانّه كان الواجب فى الواقع و الخارج و لم يكن العالم فيه، و المراد بالثانى ثبوت تلازم يصحّح القول بانّه كلّما كان الواجب موجودا فى الخارج كان العالم موجودا معه؛ فالمراد بالحدوث هو الأوّل و بالقدم هو الثانى، سواء كان العالم متناهيا أو غير متناه.

قلنا: مجرّد التلازم بين الواجب و العالم فى الوجود الخارجى- و إن كان العالم متناهيا- ليس قولا بالقدم، و لذا لم يقل به أحد من الحكماء القائلين بالقدم كما لم يقل به أحد من المليين القائلين بالحدوث. و السرّ انّه يستلزم تناهى بقاء الواجب- تعالى شأنه-، لانّه إذا صدق انّه كلّما كان الواجب موجودا كان العالم موجودا و كان وجود العالم متناهيا فكان وجود الواجب أيضا كذلك.

و لا يقال: انّ وجود الواجب لا يتصف بالتناهى و عدم التناهى، فلا يلزم الفساد المذكور؛ لأنّا نقول: لمّا كان وجود الواجب- تعالى شأنه- فى الواقع و الخارج بحيث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۳

وجد «۱» فى ذلك الواقع وجود العالم أيضا و كان متناهيا منقطعا يصدق انّ وجود الواجب أيضا منقطع، و هذا كوجود الافلاك فانّها أيضا خارجة عن الزمان و لا ينطبق وجودها عليه. إلّا انّه إذا كان وجودها فى الواقع بحيث لو فرض فيه زمان كان متناهيا لصدق تناهيها أيضا. و هذا كما يوجب حدوث العالم يوجب حدوث الواجب أيضا- تعالى عن ذلك علوّا كبيرا!-. فهذا الاحتمال- أى: التلازم بين الواجب و العالم- مع فرض تناهى العالم احتمال فاسد عند العقل ليس مبنى شىء من الحدوث و القدم، بل مبنى الحدوث على تناهى العالم و إن استلزم الانفكاك بين الواجب و العالم فى الوجود الخارجى و عدم التلازم بينهما، و مبنى القدم على عدم تناهيه و إن استلزم التلازم و المعية فى الوجود بينهما. و السرّ انّ الحكماء و المليين متفقون على ازلية الواجب- تعالى- و قدمه بمعنى دوام وجوده و بقائه فى الخارج بحيث لو فرض فيه الزمان كان غير متناه، فالحكماء قالوا: وجد فيه الزمان فحكموا بعدم تناهى العالم و الزمان، و المليون قالوا لو لم يوجد فيه و لكن بحيث لو وجد فيه لكان غير متناه. فالحكماء حكموا بأزلية وجود الواجب و العالم و المليون حكموا بأزلية وجود الواجب دون العالم؛ هذا.

مع أنّ المطلوب هاهنا انّ مجرّد اثبات تناهى العالم من جانب البداية يستلزم ابطال القدم بالمعنى الّذى اثبته الفلاسفة، و لا ندّعى انّ مجرّد ذلك يثبت تمام المطلوب الّذى نحن بصدده- و هو ثبوت الانفكاك الواقعى بين الواجب و العالم-، و صحّة قولنا: كان الواجب موجودا فى الخارج و لم يكن العالم، فانّ ذلك يأتى بيانه مفصّلا؛ هذا.

و ممّا يدلّ على تناهى العالم من جانب البداية- بل على حدوثه بعد العدم المحض- اجماع الأنبياء و المليين و اتفاق أهل الأديان أجمعين «۲»، فانّه قد ثبت بالتواتر القطعى من الأنبياء و أوصيائهم تناهى العالم من جانب البداية و حدوثه بعد العدم المحض و الليس الصرف، بحيث لا يتطرّق إليه شائبة تجوّز و تأويل. و العقل السليم إذا تشبّث بذيل الانصاف و اجتنب عن العناد و اللجاج و لاحظ انّ جمّا غفيرا من أولى النفوس القادسة و ذوى العقول الثاقبة- الّذين لم ينحرفوا/ ۴۲MB / قطّ عن الصراط القويم و

---

(۱)- الاصل:- وجد.

(۲)- راجع: رسالة الحدوث، ص ۱۸۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۴

فاقوا على طوائف العباد أجمعين، و تأيّدوا من عند الله تعالى بالمعجزات الباهرة و الآيات القاهرة- قد اتوا بتناهى العالم من جانب البداية و حدوثه و دانوا به و اصرّوا على ذلك و تشدّدوا فى الانكار على منكريه- مع انّه لا يضرّهم القول بقدم العالم بوجه- يجزم بانّهم لم يأتوا به إلّا عن يقين قطعىّ و صدق واقعى، إذ القول بعدم ثبوت الحدوث بعد العدم من الأنبياء. و منع تحقّق الاجماع مكابرة صرفة و مجادلة محضة، كيف و جمّ/ 41DB / غفير من مشاهير علماء الفريقين ادّعوا الاجماع عليه؟!، و الأخبار الدالّة عليه بلغت حدّ التواتر؛ منها: الحديث المشهور الّذى تلقّته الأمّة بالقبول و هو قوله- صلّى اللّه عليه و آله و سلّم-: كان اللّه و لم يكن معه شيء «۱».

فان قيل: المعية المنفية فى هذا الخبر ليست هى المعية الزمانية- كما يأتى بيانه-، و لا المعية الشرفية، فبقى أن تكون هى الذاتية الّتى هى تأخّر الأشياء جميعا بمحض ذواتها عن ذات العلّة و افتقارها الذاتى إليها؛

قلنا: لا ريب فى أنّ المعية المنفية ليست زمانية و لا شرفية، بل هى المعية الدهرية، فالمراد: انّ اللّه- تعالى- كان موجودا فى حاقّ الواقع و متن الدهر و لم يكن معه العالم بمعنى انّ العدم المحض و الليس الصرف كان سابقا عليه- كما يأتى بيانه مفصّلا-. فالمراد من الخبر نفى القدم الدهرى من العالم و هو أن لا يسبقه عدم فى متن الدهر بأن يكون ازلى الحصول فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر. و هذا المعنى هو الظاهر من الخبر و المتبادر عند اهل اللسان و المتعارف المألوف من عرف ارباب الشريعة.

و أمّا حمل المعية المنفية على المعية الذاتية و القول بأنّ المراد بيان مجرّد التقدّم الذاتى- كتقدّم اليد على المفتاح-، فممّا لا يكاد يفهمه أهل اللسان و ليس مألوفا من عرف صاحب الشرع، و لا ينتقل إليه اذهان السامعين و لا يوافقه ألسنتهم، مع انّ اللّه

---

(۱)- هذا الحديث- كما قال المصنّف رحمه اللّه- تلقّته الامّة بالقبول، فيوجد فى كثير من مصادر الفريقين. راجع: بحار الأنوار، ج ۵۷، ص ۲۳۴؛ صحيح البخارى، ج ۴، ص ۱۲۹، ج ۹، ص ۱۵۲؛ اتحاف السادة المتقين، ج ۲، ص ۱۰۵.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۵

- تعالى- يقول: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ «۱»؛ هذا.

و أورد على الاستدلال بالنصّ و الاجماع على حدوث العالم: بأنّه دورى، إذ حجية النصّ و الاجماع موقوفة على ثبوت الشرع، و ثبوت الشرع موقوف على العلم بصدق الأنبياء، و العلم بصدقهم موقوف على العلم بقدرته- تعالى-، إذ لولاه لجاز أن لا يقدر على منع اظهار المعجزة على يد الكاذب أو لا يكون صدور المعجزة منهم من جانبه- تعالى- و من قدرته. و العلم بالقدرة- بمعنى جواز انفكاك العالم عن ذاته تعالى بالنظر إلى الداعى- هو عين العلم بحدوث العالم، فيتوقّف حجية النصّ و الاجماع بوسائط على العلم بالحدوث. فلو كان الحدوث موقوفا عليهما لزم الدور؛

و الجواب: انّ العلم بصدق الأنبياء- عليهم السّلام- لا يتوقّف على القدرة بهذا المعنى، بل انّما يتوقّف على القدرة بالمعنى الأوّل المشهور- يعنى كون الفاعل بحيث إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل-، أى: يكون صدور الفعل منه بالمشية و الإرادة، فانّه إذا علم أنّ صدور الفعل منه- تعالى- بالمشية و الإرادة يحصل العلم بصدق الأنبياء، لأنّه- تعالى- لا يشاء و لا يريد اظهار المعجزة على يد الكاذب، و ان لم يعلم الانفكاك بين الواجب و العالم. الا ترى انّ الحكماء لم يقولوا بثبوت القدرة بهذا المعنى له- تعالى- مع انّهم لا يجوّزون عليه- تعالى- اظهار المعجزة على يد الكاذب؟.

و نقل عن غياث الحكماء انّه قال فى رسالته المسمّاة بدليل الهدى: «۲» و يمكن أن يقال بمجرّد مشاهدة المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج إلى مقدّمة أخرى.

و حينئذ يمكن اثبات الاختيار بأىّ معنى كان و لو بالمعنى الأوّل، بل اثبات الواجب و صفاته الكمالية أيضا بالشرع.

و قال بعض الفضلاء: الحقّ أن يقال: انّ اثبات النبوّة موقوف على وجود القدرة و الاختيار لا على العلم بوجودهما، لأنّا نعلم بديهة انّ

اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه- تعالى- عنه، و هذا القدر كاف/ ۴۳MA / فى اثبات النبوّة. و

(۱)- كريمة ۴، ابراهيم.

(۲)- لم أعثر على هذه الرسالة، و الظاهر أنّها لم تطبع بعد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۶

بعد اثبات النبوّة يثبت صدق النبى- صلّى اللّه عليه و آله و سلّم-. و إذا ثبت صدقه يثبت صدقه فى كلّ ما اخبر به، و منه حدوث العالم، فيجوز أن يكون اثبات النبوّة موقوفا على أصل القدرة و الاختيار، و العلم بهما يكون موقوفا على اثبات النبوّة، فقد حصل اختلاف الجهة فلم يلزم الدور؛ انتهى.

و اعترض عليه: بانّ العلم بأنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه- تعالى- عنه، انّما هو بعد العلم بقدرته، و أمّا قبل ذلك فيشكل دعوى ذلك جدا؛ هذا.

و أيضا: لو امكن دعوى ذلك فهذا يكفى فى اثبات القدرة و لا حاجة إلى التمسّك بالشرع فى حدوث العالم؛ انتهى.

و غير خفى انّ الفرق بين هذا الجواب و بين ما نقلناه عن غياث الحكماء: انّ مبنى جوابه على انّ اثبات النبوّة لا يتوقّف على القدرة و الاختيار مطلقا، بل لا- يتوقّف على وجود الواجب أيضا، لأنّ اثبات النبوّة لا يكون إلّا باظهار المعجزة. و مبنى هذا الجواب على أنّ اثبات النبوّة موقوف على وجود القدرة و ليس موقوفا على العلم بها، فيرد عليه: انّ توقّف اثبات النبوة على القدرة انّما يكون لحصول العلم بأنّ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح، و ذلك التوقّف إنّما يكون على العلم بالقدرة لا على مجرّد وجودها، فجعل مجرّد وجودها ممّا يتوقّف عليه اثبات النبوّة غير مفيد، فلا بدّ إمّا أن يدّعى عدم توقّف اثبات النبوّة عليها مطلقا- كما قال غياث الحكماء- أو يجعل الموقوف عليه هو العلم بها، و يجاب عن الدور بما تقدّم أوّلا. هكذا ينبغى تقرير الايراد عليه.

و أمّا ما اورد عليه/ ۴۲DA / المعترض بقوله: و أيضا لو امكن المحال، فلا يخفى ما فيه؛ هذا.

فظهر ممّا ذكر من تناهى العالم مضافا إلى اجماع الملّة و أخبار الحجج ثبوت حدوث للعالم فوق الحدوث الذاتى و عدم كفاية مجرّد الحدوث الذاتى، فانحصر الأمر بين الحدوث الدهرى و الزمانى. و سيأتى بيان بطلان الثانى ليلوح الحقّ من بينهما.

فان قلت: اللازم من دليل التناهى هو حدوث العالم الجسمانى من الأجسام و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۱۹۷

المقادير القائمة بها- بمعنى تناهى المدّة المفروضة من آن حدوثه إلى ما بلغ-. و لا يلزم منه حدوث المجرّدات كذلك- لتعاليها عن الزمان و انتسابها إليه-، فيجوز أن يكون العقول حادثة بالذات- أى متأخّرة عن الواجب بمجرّد المرتبة العقلية دون المرتبة الخارجية و الواقعية-. ثمّ يوجد اللّه تعالى «۱»- بوساطتها أو بدون وساطتها العالم الجسمانى فى الوقت الّذى كان قابلا للحدوث فيه؛

قلت: هذا الاحتمال و إن لم يلزم بطلانه من ادلّة تناهى العالم- لاختصاصها بالعالم الجسمانى- و لم يثبت أيضا دليل عقلى على امتناعه، إلّا أنّ ما ذكرنا ثانيا من اجماع المسلمين و أخبار الحجج ناهضة بابطاله. فالعمدة فى اثبات حدوث المجرّدات بمعنى وجودها بعد العدم الصرف و الليس المحض هو الاجماع و الاخبار؛ منها: الخبر المشهور المتقدّم ذكره، فانّ الظاهر منه تأخّر جميع ما يطلق عليه اسم العالم فى الخارج و نفس الأمر عن ذاته- تعالى-، لانّ لفظ «شىء» وقع نكرة فى سياق النفى، فيفيد العموم. فمعنى الخبر: انّه قد تحقّق الواجب فى الواقع و الخارج و لم يكن شىء من الأشياء موجودا سوى ذاته الأقدس، و ما سواه كان معدوما بعدم صريح خالص و ليس صرف ساذج. و حمل الخبر على انّه- تعالى- كان موجودا فى الزمان و لم يكن معه شىء فيه باطل، لأنّ كون الواجب زمانيا من أشنع المحالات- كما يأتى مفصّلا-.

و من الأخبار الدالّة على حدوث جميع ما سوى اللّه الخبر القدسىّ المشهور بين أهل الاسلام، و هو قوله- تعالى-: كنت كنزا مخفيا

فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لأعرف «۲». فان الظاهر منه انّه- تعالی- کان موجودا فی الواقع و الخارج و لم یکن غیره من الأشیاء موجودا فیهما.

و یمکن أن یقال: الوجه فی حدوث المجرّدات من العقول مع عدم دلالة ادلّة التناهی علیه هو عدم قبولها/ ۴۳MB / الوجود الأزلی- لامکانها و افتقارها-.

ثمّ هنا بعض دلائل أخر ذکرها جماعة لاثبات حدوث العالم و بطلان قدمه، و

---

(۱)- الاصل: ثمّ بوحدانیته تعالی.

(۲)- راجع: بحار الأنوار، ج ۸۷، صص ۱۹۹، ۳۴۴؛ الدّرر المنتثرة، ص ۱۲۶؛ الاسرار المرفوعة، ص ۲۷۳؛ تذکرة الموضوعات، ص ۱۱.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۹۸

هی عند التحقیق لیست بتامّة فلنذکرها و نشیر إلی ما یرد علیها.

منها: ما ذکره المحقّق الطوسی فی الفصول و الفخر الرازی فی الأربعین «۱»، و هو أنّه لو وجد ممکن کان قدیما، فتأثیر الفاعل فیه إمّا حال بقائه أو حال عدمه أو حال حدوثه؛ فعلی الأوّل یلزم تحصیل الحاصل، و علی الأخیرین یلزم الخلف مع المطلوب.

و منها: ما ذکره بعض المتأخّرین، و هو انّه لو وجد ممکن کان قدیما لکان بقاؤه أیضا قدیما، و کما انّ الایجاد فی زمان البقاء یستلزم تحصیل الحاصل فکذا ایجاد الموجود القدیم- الّذی کان بقائه قدیما- یوجب تحصیل الحاصل بالضرورة.

و منها: ما ذکره بعض المتأخّرین أیضا، و هو انّ تأثیر الفاعل علی قسمین:

أحدهما: ایجاد المعدوم، و ثانیهما: ضبط الموجود و ابقائه، و فی الممکن القدیم لا یتصوّر الأوّل، و فی الوجود المکتسب عن الغیر لا یکفی الثانی.

و یرد علی هذه الأدلّة الثلاثة أنّها منقوضة بمثل تأثر حرکة الید فی حرکة المفتاح، فانّ الثانیة محتاجة إلی الاولی معلولة لها، مع انّه لیس بینهما انفکاک زمانی و لا دهری.

فیرد علیه أیضا انّ تاثیر الأولی فی الثانیة إمّا حال عدمها أو حال بقائها، فیلزم أحد المفاسد المذکورة، فما تقولون فی الجواب هنا نحن نقول هناک. و بالجملة إذا تحقّق مثل هذا الربط بین بعض الحوادث بأن یکون حادث مستندا إلی حادث آخر من غیر وقوع انفکاک فی الخارج بینهما فیجوز تحقّقه بین بعض القدماء أیضا بأن یکون ممکن قدیم مستندا إلی قدیم آخر واجب بالذات من غیر وقوع انفکاک فی الخارج. فهذه الأدلّة لا تفید أزید من الحدوث الذاتی.

الأمر الثانی: ممّا یتوقف علیه تحقیق الحقّ فیما اخترناه من حقّیة الحدوث الدهری انّه لا ریب فی انّ المراد من الزمان الموهوم الّذی اثبته المتکلّمون هو الشیء المتکمّم المتصرّم له واقعیة و نفس أمریة، و بالجملة هو کمّ واقعی نفس أمری لا تفاوت بینه و بین هذا الزمان إلّا باللیل و النهار. و لیس المراد به هو الزمان التقدیری الّذی

---

(۱)- راجع: الاربعین ج ۱ ص ۲۷.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۱۹۹

ذکره الطبرسی فی مجمع البیان «۱». فانّ المراد به هو الامتداد بمجرّد الفرض و التقدیر من دون أن یکون له واقعیة و نفس أمریة، فانّ الاذهان البشریة إذا سافرت من بقعة الزمان و الزمانیات إلی صقع الدهر و الدهریات تخترع لالفها بالزمان أمرا ممتدا تقدیریا تخیّلیا/ ۴۲DB / من غیر شائبة تحقّق له فی متن الواقع. و مثل هذا الامتداد نحن نقول به، لأنّ القول به لا یوجب تحقّق امتداد فی نفس الأمر

قبل وجود العالم، بل قبله عدم صرف و ليس ساذج. و هذا التقدير انّما حصل منّا، فالوجود يكون مسبوقا بالعدم الصريح مسبوقية غير زمانية.

و يؤيّد ما ذكرناه من انّ الزمان التقديرى غير الزمان الموهوم و أنّ المتكلّمين انّما قالوا بالموهوم دون التقديرى ما ذكره بعض المحدّثين من أصحابنا من انّ اوّليته- تعالى- و آخريته فسّرتا بوجوه:

الأوّل: أن يكون المراد بالأسبقية بحسب الزمان، و هذا انّما يتمّ إذا كان الزمان أمرا موهوما- كما ذهب إليه المتكلّمون-، أو بحسب الزمان التقديرى- كما ذكره الطبرسى فى مجمع البيان-.

و إذ ثبت انّ المراد بالزمان الموهوم هو الامتداد الواقعى النفس الأمرى فنقول:

ثبوت مثل هذا الشيء قبل ايجاد العالم باطل بوجوه:

منها: انّه لا يتصوّر فى الدهر و فى العدم و الليس الصريح المحض امتداد و تصرّم و حدّ و تمايز و لا نهاية، إذ ذلك من لوازم وجود الحركة.

و أورد عليه: بانّا لا نسلّم انّ الاتصاف بالامتداد/ ۴۴MA / و الانقضاء و امثاله فرع وجود الحركة، لم لا يجوز أن ينتزع من استمرار وجود الواجب أمر ممتدّ على سبيل التجدّد و التفصّى؟!، بل الظاهر انّه كذلك و لا استبعاد فيه. كيف و انّهم يقولون انّ الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية و الزمان ينتزع من الآن السيال، فكما جاز هناك انتزاع الأمر الممتدّ المتجدّد المتفصّى من الأمر الشخصى الّذى لا امتداد فيه و

---

(۱)- الظاهر انّه اشارة إلى ما جاء به الطبرسى تفسيرا على مبتدأ سورة الانسان المباركة؛ راجع:

مجمع البيان، ج ۱۰، ص ۴۰۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۲۰۰

لا انقسام و لا تجدّد و لا انقضاء فكذلك يجوز هاهنا أيضا بلا تفرقة اصلا؛ انتهى.

و أنت تعلم انّ هذا الايراد فى غاية الوهن و الركاكة!، لأنّه كيف يجوّز عاقل أن ينتزع من الوجود الاحدى الصرف الثابت المتعالى عن الزمان و الحركة شيء سيال متجدّد ممتدّ؟!، بل ما هو نفس الزمان بعينه، لعدم الفرق بين هذا الزمان و الزمان الموهوم بالحقيقة- كما اشير إليه-. و يدلّ عليه أيضا ما قال بعض المثبتين للزمان الموهوم: انّا لا نقول انّ عدم العالم كان فى وعاء ممتدّ يتجدّد و ينقضى كوجود زيد فى الزمان، بل هو كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده، و لا تفاوت إلّا بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل و النهار و يتّصف بما شأنه ذلك من الصفات، و ليس ذلك فى ذلك الزمان، و على هذا يلزم اعترافهم بكون الواجب محلّا لمثل هذا الزمان «۱». و أيّ عارف بالحقيقة الواجبية و صفاته الكمالية يتفوّه بمثل هذا الكلام، و المتعالى عن التغير و الحدثان و المتقدّس عن التجدّد و السيلان و من هو «۲» صفاته و افعاله خارجة عن بقعة الزمان و المكان كيف ينتزع الأمر الممتدّ المتجدّد المتصرّم الواقعى النفس الأمرى عن حاقّ ذاته الاقدس؟!، أ ليس المناسبة بين المنتزع- الّذى هو المعلول- و المنتزع عنه- الّذى هو العلّة- لازمة؟!، و أيّ مناسبة بين الثابت و المتغير و البسيط الحقيقى و المركّب من أجزاء غير متناهية و ليس ذلك الزمان عرضا واقعيا نفس أمرى؟!. فكيف يقوم بالوحدة الحقّة و البساطة الصرفة. أو لا يوجب ذلك تركّبا و تكثّرا فى ذات الواجب- تعالى عن ذلك علوّا كبيرا؟-. ثمّ ما ذكره من التمثيل لا دخل له بالممثّل له، و شتّان ما بينهما!. فانّ حركة الوسطيّة و الآن السيّال ليسا أمرين ثابتين، بل هما متجدّدان متصرّمان سيّالان يحدثان فى الذهن أو الخارج على اختلاف الرأيين فى الحركة و الزمان، و لو لم يكن لهما تجدد و سيلان لم يحدثا الحركة القطعية و الزمان، فيكون التغير و التجدّد و التصرّم من شرائط ارتسام الأمر الممتدّ السيال، و هو واضح.

ثمّ الانصاف انّ المتكلّمين يقولون: انّ اتصاف عدم العالم السابق عليه بالتقدّر و الامتداد و أمثالهما إنّما هو بالعرض باعتبار وعائه الّذى

هو هذا الأمر الممتدّ المنتزع من

---

(۱)- الاصل: محلا بمثل هذا البرهان.

(۲)- الاصل: هو من.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۱

ذات الواجب، و لا يقولون انّ الأمر الممتدّ هو عين هذا العدم الصرف- لى لزم كون محض العدم زمانا أو حركة-. و الحاصل إنّهم يقولون: انّ عدم العالم كان فى وعاء ممتدّ متجدّد منقض كوجود زيد فى الزمان، و كما انّه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا أو حركة كذلك لا يلزم هناك أيضا كون العدم زمانا أو حركة، بل ليس إلّا كعدم زيد فى زمان قبل زمان وجوده. و لا تفاوت إلّا بأنّ هذا الزمان يتبعّض بالليل و النهار و يتّصف بما شأنه ذلك من الصفات، و ليس ذلك فى ذلك الزمان.

فاللازم على هذا ليس إلّا وجود الزمان هناك، و القائلون بالزمان الموهوم يلتزمونه لا كون العدم هو الحركة أو الزمان.

و بذلك يندفع ما أورد عليهم السيد الداماد فى جملة ما أورد عليهم: انّه لو تصحّح فى العدم ما توهّموه لكان هو الزمان بعينه أو الحركة بعينها اذ كان متكمّما سيالا كلّه أزيد لا محالة عن بعضه و ابعاضه متعاقبة غير مجتمعة، فإمّا انّه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان، أو بالعرض فيكون/ 43DA / هو الحركة، فقد اطلقوا على الزمان أو على الحركة اسم العدم،/ 44MB / فليت شعرى بأىّ ذنب استحقّ الزمان أو الحركة سلب الاسم و الالحاق بالعدم؟!.

و منها: انّ هذا الامتداد لكونه منتزعا من الواجب- تعالى شأنه- و كون الواجب قديما أزليا يلزم أن يكون غير متناه، و هو باطل لجريان التطبيق و غيره من ادلّة بطلان عدم التناهى فى الكميات، و ادلّة بطلان التسلسل بعد أن يفرض اشتمال هذا الكمّ على أعداد- كالازرع و أمثالها-.

فان قيل: انّه ليس موجودا خارجيا حتّى يتأتّى فيه التطبيق؛

قلنا: انّهم يقولون انّ له تحقّقا فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، فيثبت فى الواقع و نفس الأمر ما هو غير متناه و يصحّ أن نطبق بين شيئين متحقّقين فى الواقع- كما مرّ فى التسلسل فى الأمور المتعاقبة- و إن لم تكن مجتمعة فى الوجود. و قال السيد المحقّق الداماد- رحمه اللّه-: على ما ذكره المتكلّمون يكون البارى الحقّ- سبحانه- واقعا فى حدّ بعينه من ذلك الامتداد العدمى- تعالى عن ذلك- و العالم فى حدّ آخر بخصوصه،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۲

حتّى يصحّ تخلّل ذلك الامتداد الموهوم بينه- سبحانه- و بين العالم و يتصحّح تأخّر العالم و تخلّفه عنه- سبحانه- فى الوجود، فاذن إذا كان ذلك الامتداد غير متناهى التمادى كان غير المتناهى محصورا بين حاصرين، هما حاشيتاه و طرفاه «۱»؛ انتهى.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأنّ مرادهم بقولهم «بين البارى الحقّ و أوّل العالم زمان موهوم ازلى»: انّه كان قبل العالم امتداد موهوم لم يكن العالم فيه، و كان الحقّ- تعالى شأنه- فيه بالمعنى الّذى يقال الآن انّه- تعالى- موجود، لا انّ ذلك الزمان واسطة بينه- تعالى- و بين العالم بحيث يكون هو- تعالى- فى أحد الحدّين و العالم فى الحدّ الآخر حتّى يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين؛ انتهى.

و الظاهر- كما ذكره المورد- انّه لا يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين- كما ذكره السيّد-، لأنّ المتكلّمين يقولون: انّ هذا الامتداد منتزع من الواجب قبل ايجاد العالم و بعده، و يكون عدم العالم فى بعضه و وجوده فى بعض آخر منه و ابتداء وجوده يقارن جزء منه، فالواجب هو محلّ هذا الامتداد عندهم، لا أن يكون هو شيئا خارجا عن الواجب متّصلا أحد طرفيه به و إن كان جزء منه متّصلا بأوّل العالم و مقارنا له.

نعم!، يمكن أن يقال: لمّا كان هذا الزمان غير متناه يمكن أن يستدلّ على ابطاله بوجوه:

منها: لزوم المفسدة المذكورة- أى: كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين- من فرض وجوده، فلذلك لا يبعد أن يدّعى لزوم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين، بناء على تحقّق الزمان الموهوم. مثلا- نقول: لو كان الزمان الموهوم متحقّقا مع كونه غير متناه لاشتمل فى الواقع و نفس الأمر على عدّة غير متناهية كالازرع و مثلها، فنقول: يلزم كونه محصورا بين حاصرين بوجهين: أحدهما: انّه لا- ريب فى انّه تعرض لهذه العدّة مرتبة من العدد معينة البتة- لأنّ كلّ جملة متحقّقة فى الواقع معينة الآحاد يعرضها عدد معيّن ضرورة-، ثمّ نقول: يوجد فى هذه الجملة مراتب اعداد

---

(۱)- راجع: القبسات، ص ۳۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۳

ناقصة عنها بواحد أو اثنين أو بثلاثة أو أربعة و هكذا طبقات مترتبة متنازلة غير متناهية و يوجد فيها واحد البته لا مرتبة تحته، فيوجد بين مرتبة العدد الّذى لكل السلسلة و بين مرتبة الواحدية مراتب غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين- هما مرتبة العدد الّذى للكلّ و مرتبة الواحدية-.

و ثانيهما: انّ كلّ عدد التئم من آحاد مترتبة و كان له نصف فما لم يحصل له نصف أوّلا لا يحصل كلّه، و هو بديهى، فلما تحقّق فى الزمان الموهوم اعداد غير متناهية فى الواقع لها مبدأ فنقول: لا ريب فى انّه يوجد فى هذه الأعداد آحاد فردية غير متناهية و آحاد زوجية غير متناهية، و يكون بإزاء كلّ واحد من الأولى واحد من الثانية و بالعكس، فالآحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة، فلعدد السلسلة نصف البتة.

فاذا اعتبرت الجملة من حيث انّ آحادها المترتبة مأخوذة مع الثوانى و الترتيب يجب أن يحصل نصفا أوّلا ثمّ يحصل الجملة- لما ذكرناه من أنّ كلّ عدد له نصف- فما لم يحصل نصفه لم يحصل كلّه. و لا ريب انّ النصف الّذى يوجد محصور بين/ ۴۵MA / المبدأ و مبدأ النصف الآخر مع انّ الفرض انّه غير متناه، فكذا كلّه.

و منها: انّ المتقدّس عن الغواشى و العلائق يكون مع أىّ امتداد فرض و مع كلّ جزء من اجزائه و كلّ واحد من حدوده معينة غير متقدّرة على سبيل واحد و محيط بجميع اجزائه و حدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد أو موهوما، فاذن اختصاص العالم بحدّ من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا- يفيد تأخّره و تخلّفه عن البارى الحقّ اصلا، فانّه إذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس إليه- تعالى- على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس إليه أجدر. بل التحقيق انّ الحادث بالزمان/ ۴۳DB / أيضا لا يجوز أن يصل عدمه السابق بينه و بين الواجب- تعالى شأنه- وصل كينونة المعلول. لا أن يتوهّم الواجب- تعالى- عند رأس الزمان و يجعل ذا وضع و اشارة، لأنّ انفصال الزمان الّذى هو من الاعراض الجسمانية بين المجرّد المتعالى عن جميع الجسمانيات من الجواهر و الاعراض و الامكنة و الازمان و بين غيره غير معقول، فانّ القول به توجب جعله- تعالى- ذا وضع و اشارة، و هو بديهى البطلان.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۴

و بذلك يظهر انّه لا معية بين الواجب و بين العالم بوجه أصلا؛ أمّا بحسب الذات و الوجود و الشرف فلأنّه- تعالى- علّة العالم، فهو أقدم على كلّ ما سواه بمحض ذاته و وجوده و الاشرف لغيره إلّا منه؛ و أمّا بالمكان و الزمان فلأنّه خارج عنهما محيط بهما، فلا يوصف بهما بمعية و غيرها، إذ الاتصاف بهما بمعية و غيرها يتوقّف على توهّم كونه فيهما، و قد علم بطلانه.

و أورد عليه: بأنّ القول بالامتداد المذكور ليس إلّا ليصحّح تحقّق العدم قبل الوجود، و قد صحّ ذلك، و مرادهم من تخلّف العالم عن الحقّ- سبحانه- ليس إلّا ذلك لا انّه كان الواجب فى وقت لم يكن العالم فيه حتّى يقال: انّ الواجب برىء عن الكون فى الوقت، فلا يصحّ ذلك. على انّه يمكن القول بمقارنة وجوده- تعالى- للوقت، فحينئذ يتصحّح التخلّف بهذا المعنى أيضا. و بالجملة: انّا لا نقول

انّه لا ـ يجب أن يكون زمان يصحّ أن يقال: كان الواجب فيه و لم يكن العالم حتّى يرد ما ذكرت، بل الغرض انّه يتحقّق انفصال بين الواجب و العالم و تصحّ فيه قولنا: كان الواجب بالمعنى الّذى تصح الآن و لا ـ يكون العالم فيه. على أنّ الظاهر أنّه كما يقال فى الأجسام انّه زمانى بمعنى أنّ وجوده مقارن لوجود الزمان يصحّ ذلك فى شأن الواجب- تعالى- أيضا، اذ يصدق انّ وجوده مقارن لوجود الزمان نفسه؛ فلا يصحّ أن يقال: انّه زمانى بمعنى أنّ وجوده ينطبق على الزمان مثل الحركة، و لا يصحّ ذلك فى الجسم أيضا؛ انتهى.

و فيه: انّ تحقّق العدم أىّ حاجة له إلى هذا الامتداد؟، بل هو مناف لحقيقته- كما مرّ-، و العدم بنفسه يصلح للفصل و التخلّف و الانفصال «۱»- كما يأتى-. فإذا كان نسبة الواجب إلى جميع اجزائه على السواء و لم يفتقر إليه فى تصحيح التخلّف و الانفصال كان القول بوجوده باطلا.

فان قيل: إذا اتصف العدم فى نفس الأمر بانّه سابق على الوجود سبقا غير ذاتى فيكون محتاجا إلى وعاء و طرف يكون فيه، و يتصف لا محالة بالتقدّر و التكمّم و غيرهما، و كونه سابقا عليه بدون ذلك لا يقدر على تعقّله؛

---

(۱)- الاصل:- الانفصال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۵

قلنا: هذا مجرّد استبعاد منشأه عدم تعقّل غير الزمانيات و الف الذهن بها، و هل التقدّم يلزم أن يكون منحصرا بالتقدم بالزمان؟!. و أمّا انّ تقدّم العدم الواقعى على الوجود من أىّ قسم من التقدّم فيأتى الكلام فيه.

ثمّ ما ذكره المورد أخيرا من مقارنة وجود الواجب للزمان كمقارنة وجود الاجسام فهو إجراء الصفات المادّى المحدث على المجرّد القديم و جهل باللّه الكريم!، و كيف يقارن صرف الوجود المجرّد عن المادّيات و غواشيها و المتعالى عن الجسمانيات و ما يقربها و المحيط بالأجسام و ما يلحقها من اعراضها من الزمان و المكان بالزمان!؟، و هل يشكّ عاقل بأنّ الأزمنة بآزالها و آبادها بالنسبة إلى حرم كبريائه كان واحد و الأمكنة بعلوها و سفلها بالنظر إلى ساحة قدسه كنقطة واحدة؟!.

على أنّ المتكلّم الّذى يريد حفظ قوانين الشريعة الطاهرة كيف يتكلّم بمثل هذا الكلام؟!. مع أنّ ما ورد فى الشرع/ 45MB / من الأخبار الدالّة على تقدّس ذاته- تعالى- عن الاتيان إلى الزمان- بأىّ طريق كان- أكثر من أن يحصى؛

روى شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكلينى- رحمه اللّه- فى الكافى عن أبى عبد اللّه- عليه السّلام- انّه قال: من زعم انّ اللّه من شىء أو فى شىء أو على شىء فقد كفر «۱»!؛

و روى الصدوق فى توحيده عن أبى ابراهيم- عليه السّلام- انّه قال: انّ اللّه- تعالى- لا يوصف بمكان و لا يجرى عليه زمان «۲»؛

و عنه- عليه السّلام- انّ الله- تبارك و تعالى- لا يوصف بزمان و لا مكان و لا حركة و لا انتقال و لا سكون، بل هو خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون، تعالى عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا «۳»؛

و عنه- عليه السّلام-: انّ اللّه- تبارك و تعالى- كان لم يزل بلا زمان و هو الآن كما كان «۴».

---

(۱)- راجع: الكافى/ الأصول، ج ۱، ص ۱۲۸.

(۲)- راجع: التوحيد، ص ۱۸۴.

(۳)- راجع: نفس المصدر، ص ۱۸۴.

(۴)- راجع: نفس المصدر، ص ۱۷۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۶

و أمثال هـذه الأخبار بلغت حـدّ التواتر. و من تأمّل فی كلام مولانا أمير المؤمنين- عليه السّلام- فی نهـج البلاغـة يعلم انّ من وصـف اللّه- تعالى- بالزمان و نسبه إليه لم يكن من العارفين باللّه و صفات كماله و نعوت جلاله «۱».

و منهـا: انّ الزمـان و المكـان متشابهـان متساويـان فی الاحكام، فكما انّ وراء الامتـداد المكانی- أعنی: فوق الفلك الاقصـی المحـدّد لجهات العالم- عـدم صـرف لا خلأ و لا ملأ و لا امتداد لا لا لا امتداد و لا نهاية و لا لا نهاية و إذا بلغ انسان إلى السـطح المحدّب منه لم يمكنه أن يمـدّ يـده و يبسـطها- لا لمصادم و مانع مقـداری، بل لعدم الفضاء و/ ۴۴DA / البعـد و انتفاء المكان و الجهة- فكذلك وراء الامتداد الزمانی عدم صريح لا تمادّ و لا لا تمادّ و لا استمرار و لا لا استمرار و لا زيادة و لا نقصان و لا نهاية و لا لا نهاية.

و أورد عليه: بـانّه تمثيـل لا- ينـاسب المبـاحث الحكميـة، و هو قول على سبيل التوسّع. و المقصود انّه لا شـیء ورائه بـدون توهّم فوقية أصلا.

و غير خفی انّه ليس مجرّد التمثيل، بل العقل السليم يحكم بتساويهما و عدم الفرق بينهما، فانّهم قالوا: انّ فوق محدّد الجهات لا خلأ و لا ملأ مع انّ الفوقية متحدّدة به.

فكمـا انّ العقل هناك يعلم من تناهی البعـد المكانی انّ ورائه عـدم صـرف و نفی محض و ينتزع من ذلك و يحكم بمعونـة الوهم انّ لهـذا العـدم المحض فوقيـة ما على المكان و المكانيات كفوقيـة بعض اجزاء المكان على بعض مع انّه لامكان هنا، كذلك هاهنا يعلم من تناهی الزمان و الزمانيات فی جانب البدايـة انّ ورائها عـدم صـرف و نفی محض و يحكم بانّ لهـذا العدم المحض قبلية ما هو على وجود العالم و الزمان شبيهة بقبلية اجزاء الزمان بعضـها على بعض؛ و لذا قيل: الحدوث الزمانی المتنازع فيه بين الفلاسـفة و المليين هو هـذا الحدوث لا تقدّم العدم المحض على وجود العالم و الزمان، فالمليون يثبتونه و الفلاسـفة ينكرونه. و اطلاق الحدوث الزمانی عليه لكون سبق العدم على الزمان و العالم- كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض-. و لا يلزم من ذلك وجود

---

(۱)- اشارة إلى ما وقع فی بعض خطبه- عليه و على اولاده و آبائه آلاف التحيّة و الثناء-، كقوله: لا يقال كان بعد أن لم يكن فتجری عليه الصفات المحدثات .... راجع: نهج البلاغة، الخطبة ۱۸۶، ص ۲۷۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۷

زمان قبل الزمان، بل مجرّد ذلك الزمان الموجود مع ملاحظـة تناهيه كاف لانتزاع الوهم و حكم العقل بهـذه القبلية. و ليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس هناك اثبات المكان الموهوم.

فان قيل: لمّا كان الواجب قبل الزمان موجودا فيجب أن ينتزع منه شیء ممتدّ بامتداد بقائه و ليس فوق المكان شیء موجود حتّى ينتزع منه المكان الموهوم، فثبت الفرق؛

قلت: الواجب- تعـالى شـأنه- كما هو متعال عن المكان فهو متعال عن الزمان أيضا. فكما انّ وجوده فی الخارج لا يوجب انتزاع مكان موهوم منه، فكذلك لا يوجب انتزاع زمان موهوم عنه، و الفرق تحكّم. و كيف يمكن أن ينتزع مثل هذا الشـیء الغير المتناهی الممتدّ المتفصّـِی المتصـرّم المتجدّد منه- تعالى-، مع أنّ التناهی و اللاتناهی و التفصـی و الامتداد- و ما شأنه ذلك من الصفات- من خواصّ المقادير و الكميات و لوازمها، فيكون هـذا الزمان مقـدارا، و المقـدار كيف يكون محلّه ذات الواجب- تعالى- مع تجرّدها و وحـدتها الحقّة؟!، فانّ محلّ المقدار لا بدّ أن يكون جسما أو جسمانيا. فاذا استحال أن يكون محلّه ذات الواجب فيلزم أن يقوم بمحلّ آخر، فان كان هذا المحل عرضا فلا بدّ من الانتهاء إلى محلّ جوهری قائم بذاته دفعا للدور و التسلسل، فيلزم وجود ممكن قديم.

فان قيل:/ ۴۶MA / لا ريب فی أنّ ذاته- تعالى- من حيث هو لا يمكن أن يكون منشئا لانتزاع هـذا الأمر الممتـدّ، بل انّما يتوهّم هـذا الامتـداد من توهّم بقائه- تعالى-، فبقائه- تعالى- مقتض لهذا الامتداد بمعنى أنّ هذا الامتداد منتزع من ذات اللّه- تعالى- باعتبار بقائه و أزليته؛

قلنا: إن اريد بالبقاء دوام وجوده- تعالى- و سرمديته فهذا لا يوجب الامتداد، لأنّ الامتداد انّما هو لازم لدوام وجود المتغيرات و دوام الذات الثابتهٔ الّتى لم يسبقها عدم لا يوجب ثبوت الامتداد لها- لأنّ وعائها السرمد لا الزمان-؛ و إن اريد به ما هو نفس هذا الامتداد فنقول: البقاء فى الواجب ليس بهذا المعنى، بل لا يجوز ان يثبت له

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۸

البقاء بهذا المعنى؛ و إن اريد به شىء ممتدّ آخر غير هذا الزمان الممتدّ و توهّم هذا الزمان إنّما هو لتوهّمه ففيه: انّ تصوّر شىء ممتدّ آخر هو البقاء يوجب الدور، لأنّ توهّم هذا الزمان يتوقّف على البقاء، مع أنّ البقاء بهذا المعنى لا يتصوّر بدون الزمان الممتدّ.

فان قيل: إذا لم يتحقّق الزمان الموهوم و لا يكون هو سابقا على العالم لكان السابق عليه هو مجرد العدم المحض، و سبق العدم على الزمان- على ما قلتم- لا يرجع إلّا إلى كون الزمان متناهيا من غير أن يكون سبق عدم حقيقهٔ، بل بمحض التوهّم؛ و هذا ليس إلّا القول بالقدم بالحقيقهٔ. لأنّه إذا لم يكن انفصال بين ذات الواجب- تعالى- و بين العالم و لا يمكن أن يقال اصلا انّه كان الواجب و لم يكن العالم فيكون العالم قديما البتهٔ، و لو اطلق عليه الحادث فلا يكون إلّا بمجرّد الاصطلاح على اطلاق القديم و الحادث على ما كان زمانه متناهيا و غير متناه، و هو لا يفيد. و بالجملهٔ انّه لا بدّ على طريقهٔ الملّهٔ من القول بوجود آله العالم بدون العالم بأن يكون بينهما انفصال. و على ما ذكرتم لا يكون كذلك، بل يكون وجود العالم متّصلا بوجوده- تعالى- من غير انفكاك و لا انفصال بينهما. و لو جوّز هذا فلم لا يجوز كونه غير متناه أيضا؟!. إذ لا يلزم فيه من الف و إلا عدم الانفصال، و هو قد لزم فى صورهٔ التناهى أيضا؛

قلنا: قد/ ۴۴DB / تقدّم انّ لزوم القدم فى صورهٔ تقدّم العدم المحض على العالم ممنوع، و انّ تحقّق تناهى العالم من جانب البدايهٔ مستلزم لارتفاع القدم، و يأتى انّ مجرّد تقدّم العدم يحصل به الانفصال و التخلّف.

و منها: انّ القائلين بالزمان الموهوم معترفون بانّه شىء ممتدّ واقعى نفس أمرى و قديم أزلى وعاء لعدم العالم، و غير خفى انّ هذا مخالف لما ثبت من الشريعهٔ المقدسهٔ و مناف لما انعقد عليه اجماع أهل الملّهٔ، لانّه اثبات موجود قديم فى نفس الأمر سوى الواجب، و اجماع المليين و عموم «كان اللّه و لم يكن معه شىء» و مثله من الأخبار يدفعانه.

فان قيل: مرادهم بالعالم المحكوم عليه بالحدوث ما سوى ذلك الامتداد النفس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۰۹

الأمرى من الموجودات الخارجيهٔ، و الامتداد المذكور لا وجود له فى الخارج و إن كان له وجود فى نفس الأمر؛

قلنا: لا ريب فى أنّ هذا الامتداد النفس الامرى غير اللّه- تعالى-، فهو من أجزاء العالم، و الاجماع منعقد على حدوث العالم بجميع اجزائه، و التخصيص تحكّم.

و بذلك يندفع ما ذكره بعض الأفاضل من انّه لا شكّ انّ غرض المتكلّمين اثبات الحدوث الزمانى و لا استبعاد فيه، إذ مرادهم بالعالم ما سوى ذلك الامتداد الموهوم، فانّ المراد به ما سوى الواجب- تعالى- من الموجودات و الامتداد المذكور لا وجود له؛ انتهى.

و ذلك لأنّه إن اراد ان لا وجود له اصلا لا فى الخارج و لا فى نفس الأمر فهو مناف لما صرّح به المتكلّمون، بل هذا القائل أيضا حيث صرّح بأنّه موجود واقعى نفس أمرى لا تفاوت بينه و بين هذا الزمان إلّا بالليل و النهار. مع أنّه على هذا مجرّد اسم من دون ثبوت للمسمّى، فيرجع إلى الزمان التقديرى الفرضى الّذى أشرنا إليه. و نحن أيضا نقول به، و لكن كيف يكون مثله أمرا ممتدّا منقضيا ذو اجزاء كثيرهٔ وعاء لعدم العالم؛

و إن اراد انّه لا وجود له فى الخارج و لكنّه موجود فى نفس الأمر، فيرد عليه ما تقدّم من أنّه ليس واجبا بالذات، فيكون من اجزاء العالم. و لمّا لم يكن قائما بذاته فلا بدّ له من محلّ، و لا يجوز أن يكون محلّه هو الواجب- تعالى-، لما مرّ-، و لا شىء آخر ثابت، لأنّ/ ۴۶MB / الأمر الثابت لا يكون محلّا للمتجدّد المتغير، فلا بدّ أن يكون له محل مثل الحركهٔ، فيلزم قدم الجسم.

و الحاصل: انّ الممتنع هو ما يصدق عليه ذلك الامتداد صدقا نفس أمرى لا مفهومه، فان كان له فى نفس الأمر مصداق فهو جزء من

العالم، فينفيه الاجماع و الاخبار، و إلّا فهو محض اسم ليس إلّا كشريك البارى و أنياب الاغوال.

و كـذا يندفع بما ذكرنا و ما ذكره بعض أصحابنا القمّيين من أنّ العالم حادث بمعنى انّه حدث بعد تقضـى امتداد غير متناه فى جانب الأزل منتزع من ذات اللّه- تعالى-

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۲۱۰

باعتبـار بقـائه و ازليته، و تقـدّم العـدم على العالم تقـدّم بالزمان، و لكن مرادنا بالزمان ليس مقـدار حركـۀ الأطلس بل مرادنا به امتـداد انتزعه العقـل من ذات اللّه- تعـالى- بملاحظـۀ ازليته و بقـائه. و الزمـان بهـذا المعنى ليس من جملـۀ العـالم، لأنّه ليس من الموجودات الخارجيۀ، بل منشأ انتزاعه موجود فى الخارج، فليس تقدّم العدم زمانا على العالم محالا؛ انتهى.

و وجه الانـدفاع و إن ظهر ممّا مرّ لكنّا نزيـده إيضاحا بما ذكره اسـتاذنا المحقّق المازندرانى فى رسالته الّتى الّفها فى هذه المسألۀ تيمّنا بكلامه. قال «۱»- طاب ثراه- بعد نقل الكلام المذكور: كيف لا يكون الزمان الموهوم من جملۀ العالم مع كونه امرا ممتدّا منقضيا غير متناه، مع أنّ الاجماع و الحـديث المشـهور من أمير المؤمنين و قول الباقر و الرضا- عليه السّـلام- دلائل لحدوث العالم بمعنى ما سوى الواجب. و لا ـ اختصاص بها بالموجودات الخارجيـۀ، فكم من موجود فى الخارج و هو موجود فى نفس الأمر، فهـذا الامتـداد لمّا كان امرا واقعيا نفس أمرىّ كلّه أزيـد من جزئه إلى غير ذلك من أمارات الوجود كان منافيا لما مرّ، و قد مرّ أنّه لا يمكن أن ينتزع من ذات اللّه- تعـالى- بملاحظـۀ اسـتمراره و ثباته أمر موصوف بالتجـدّد و التغير، فتقـدم العـدم زمانا على العالم محال بالعقل و النقل. فظهر انّ دليله على عدم كونه من العالم ليس بشـىء إذ عدم كونه من الموجودات العينيۀ لا يدلّ على عدم كونه منه، فانّ المراد به كلّ ما سوى الواجب من الموجودات العينيۀ و النفس الأمريۀ- أعنى: ما لا يكون وجودها و تحقّقها متعلّقا بفرض فارض و اعتبار معتبر-؛ و هى أعمّ من الخـارج مطلقـا و من الـذهن من وجه لامكـان اعتبـار الكواذب فيه دون نفس الأمر، و مثل هـذا يسـمّى ذهنيا فرضيـا. و لا شكّ انّ الزمان الموهوم- على ما قرّروه- ليس من هـذا القبيل، كيف و هم قـد حكموا بكونه امرا نفس امرى وعاء لعـدم العالم ممتـدّا متجـدّدا متقضيا ذا اجزاء مخصّصۀ لحدوث الحادث/ ۴۵DA / فى حدّ منها دون آخر قبله؛ انتهى كلامه رفع مقامه.

---

(۱)- هذه الرسالۀ ألّفها فى «ابطال الزمان الموهوم» مع انكاره استدلال السيد الداماد عليه، راجع: روضات الجنّات، ج ۱، ص ۱۱۸.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۲۱۱

فظهر ممّا تلوناه عليك انّ القول بالزمان الموهوم يؤدّى إلى ثبوت قـديم سوى اللّه، و هو خلاف اجماع المليين نعم! الأشاعرۀ لا يبالون بالتزام مثله، فانّهم قالوا بقدماء سبعۀ هى العلم و القدرۀ و الإرادۀ و الحياۀ و الكلام و السمع و البصر- لأنّ هذه الصفات عندهم قديمۀ زائدۀ على الذات-، فلو كانوا قائلين بالزمان الموهوم- كما نسب إليهم- لكان القدماء عندهم ثمانيۀ.

ثمّ انّ البقاء و الوجود و الموصوف به أيضا زائـدان عندهم، فتلك عشـرۀ كاملۀ!، قال أسـتاذنا- رحمه اللّه-: العجب انّ الاشاعرۀ كفّروا الحكمـاء بقولهم بالايجـاب و القـدم و هم قـائلون بهمـا جميعـا، لأنّهم قالوا بزيادۀ الصـفات و ازليتها و عنـدهم انّ الازلى لا يكون اثرا للمختار، فلزمهم القول باستناد تلك الصـفات إلى الـذات على وجه الايجاب، فهم كما يقولون بقدم هذه الصـفات يقولون بالايجاب. مع أنّ الحكماء لا يقولون بالايجاب، اذ مجرّد القول بالقديم لا يستلزم استناد ذلك القديم إلى الموجب، فانّ أثر المختار أيضا يمكن أن يكون قديما بأن تكون له إرادۀ مستمرۀ متعلّقۀ بمقدور أزلى مستمرّ و يكون بعدم القدرۀ و الإرادۀ عليه تقدّما ذاتيا لا زمانيا؛ انتهى.

و منها- على ما قيل-: انّ حـدود ذلك الامتـداد متشابهۀ- إذ لا اختلاف فى العدم و لا مخصّـص من اسـتعداد أو حركۀ أو غير ذلك- فلم اختصّ العالم بهذا الحدّ و لم يكن حدوثه فى حدّ آخر قبله؟.

و أورد عليه بعض الأفاضل: بأنّ هذا مجرّد دعوى بلا دليل، إذ لعلّه كان اختلاف فى اجزائه، لأنّه ليس عدما محضا لا يجرى ذلك فيه، بل أمر نفس أمرى وقع العدم فيه؛ انتهى.

و لا_ يخفى ما فيه من التعسّف، لأنّ الغرض انّه منتزع من ذات الواجب- تعالى- بملاحظة بقائه و ازليته، و الشيء المنتزع من الوحدة الصرفة و البساطة المحضة بأى سبب تتأتّى فيه الاختلاف؟!. أ ليس اختلاف المعلول مستندا إلى اختلاف فى العلة؟، فبعد قيام الدلالة القطعية على وجوب تشابه الأجزاء فالمنع مكابرة. نعم! يمكن الجواب/ ۴۷MA / عن الايراد بأنّ قبول العالم للوجود انّما كان متوقّفا على انقضاء هذا القدر و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۲

انتهائه إلى هذا الحدّ.

و منها: انّ منشأ ثبوت هذا الامتداد انّما هو تحقّق موجود ما ايّ موجود كان، لأنّهم قالوا: انّ الباعث لتحقّقه إنّما هو وجود الواجب بملاحظة بقائه، فما دام الواجب موجودا ينتزع منه هذا الامتداد سواء كان قبل ايجاد العالم أو بعده، و لا فرق إلّا بأنّه إذا وجد العالم ينطبق هذا الامتداد على الحركة و الزمان، و لذا قال بعضهم: انّ هذا الامتداد العقلى بمنزلة المذروع و حركة الاطلس بمنزلة خشبة الذراع. فبهذه الحركة يتميّز أبعاض هذا الامتداد فتصير قطعة منها نهارا و أخرى ليلا و اخرى أسبوعا و أخرى شهرا و أخرى سنة. و إذا انتزع هذا الامتداد من الواجب بملاحظة بقائه مع وحدته و تجرّده و تعاليه عن الزمان لانتزع بطريق أولى عن كلّ موجود- مجرّدا كان او ماديا، حيوانا أو نباتا أو جمادا أو غير ذلك- بعدد كلّ فرد من افراد كلّ نوع بحسب بقائه، إن متناهيا فمتناهيا و إن غير متناه فغير متناه. فيتحقّق فى العالم امتدادات واقعية نفس أمرية غير متناهية عددا و إن انطبق بعضها على بعض إلّا أنّ التغاير بينهما متحقّق، كما بين الزمان الموهوم و الزمان الّذى هو مقدار الحركة الدورية.

فان قيل: بعد تحقّق الحركة الدورية و الزمان الّذى هو مقدارها كلّ موجود يوجد فامتداده هو جزء من هذا الزمان، و لانتزع منه زمان موهوم على حدة؛

قلنا: الباعث لحصول الامتداد ان كان وجود الشيء بملاحظة بقائه فيلزم أن ينتزع من كلّ موجود له بقاء امتداد خاصّ على حدة و إن انطبق على الزمان الّذى هو مقدار الحركة الدورية- و لو كان وجود الحركة الدورية و مقدارها منافيا لهذا الانتزاع- لوجب أن لا ينتزع الزمان الموهوم من الواجب بعد وجود الحركة الدورية و مقدارها، و هو خلاف ما صرحوا به.

فان قيل: المسلّم اللازم هو انتزاع امتداد واحد هو أوّل الامتدادات، و هو الّذى ينتزع من الواجب- أعنى: الزمان الموهوم-، و ساير الامتدادات اجزاء له؛

قلنا: باعث تحقّق الزمان الموهوم- على ما قلتم- هو وجود الواجب بملاحظة بقائه، و الشيء المنتزع من الواجب كيف ينتزع من كلّ واحد من الموجودات المتخالفة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۳

المتباينة؟!، مع انّ الباعث المستقلّ فى كلّ واحد منها متحقّق بطريق أولى. و ان ادّعى انّ الامتدادات المنتزعة من سائر الموجودات منطبقة على الامتداد الأوّل فهو ممنوع، إلّا انّه لا ينافى التعدّد، فحصول الامتدادات الواقعية النفس الأمرية الغير المتناهية عددا لازم، و البديهة قاضية ببطلانه، فانّا نعلم قطعا انّ الامتداد الحاصل لوجود زيد هو الزمان الّذى هو مقدار الحركة الدورية الّتى وقع وجوده فيه، و ليس هنا امتداد آخر.

فالامتداد الواقعى النفس الأمرى يجب أن يحصل من موجود متغيّر متحرّك بالحركة الدورية، و لولاه لم يتحقّق فى الواقع امتداد و لم يوجد/ ۴۵DB / زمان. و الظاهر أنّ المتكلّمين لمّا التزموا تحقّق الزمان الموهوم المنتزع من الواجب فهم لا يبالون بالتزام انتزاع مثله من كلّ فرد من افراد الموجودات و ان بلغ عدده إلى غير النهاية؛ و لهم أن يقولوا: إذا سلّم وجوده و لم يكن فيه مفسدة فأىّ مانع من تعدّده و تكثّره و إن بلغ عدده أضعاف افراد الموجودات. على أنّها متداخلة بعضها مع بعض و منطبقة بعضها على بعض، فهذا الوجه الأخير لا ينهض حجّة مستقلّة للمطلوب، فالعمدة هى الحجج المتقدّمة.

ثمّ لا ـ يخفى انّه و إن ظهر بما تقدّم من الحجج بطلان الزمان غاية الظهور، إلّا أنّا نذكر تأكيدا و استظهارا برهانا مشتملا على الاحتمالات المتصوّرة لذلك الزمان و ابطالها كما أورده بعض الافاضل؛ و هو: انّ هذا الزمان لا ـ يخلوا إمّا أن يكون موجودا، أو موهوما؛ فان كان موجودا كان ممكنا من الممكنات، فيلزم أن يكون داخلا فيما سوى اللّه، فيكون/ ۴۷MB / وجوده أيضا مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع و الحديث النبوى، و الحال انّه قد ذكرنا انّ الزمان إذا كان ظرفا للعدم الأزلى يجب أن يكون قديما لا حادثا، فيلزم التناقض!.

و أيضا إذا كان الزمان موجودا قابلا للمساواة و اللامساواة فيلزم أن يكون كمّا، و الكم عرض، فلا بدّ له من محلّ، و محله لا يكون إلّا ماديا، فيلزم قدم ذلك المادى و هو خلاف الاجماع و الحديث النبوى؛

و إن كان موهوما فلا يخلو: إمّا أن يكون موهوما صرفا اختراعيا- كانياب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۴

الأغوال- و حينئذ لا ـ يكون عدم العالم قبل وجوده فى ظرف يكون هو الزمان، بل يكون عدمه عدما لا بزمان و لا مكان، و لا نعنى بالعدم الصريح الخالص إلّا هذا؛ و لو كان موهوما له منشأ الانتزاع فننقل الكلام إليه، فهو إمّا واجب أو ممكن؛ لا جائز أن يكون واجب الوجود، فبقى أن يكون ممكنا، فذلك المنتزع منه يكون مادّيا البتّة.

فلا ـ يخلوا: إمّا أن يكون قديما، أو حادثا فان كان قديما لزم خلاف الاجماع و الحديث النبوى، و إن كان حادثا فلا يجوز أن يكون عدمه مسبوقا بهذا الزمان، لأنّه متأخّر عنه، فلا بدّ من زمان آخر و هكذا فيلزم التسلسل، فبقى أن يكون مسبوقا بعدم لا يكون ذلك العدم فى زمان و لا مكان.

فان قيل: قوله- تعالى-: إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَیَّامٍ* «۱»، و قوله- تعالى-: فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی یَوْمَیْنِ «۲» يدلّ على تحقّق الزمان الموهوم، لأنّه لو لا الامتداد المنقضى المتجدّد لم يكن لستة أيّام أو يومين فى الآيتين معنى؛

قلنا: المراد بهذه الأيّام الأوقات الفرضية التقديرية، و لو لم يكن الحمل عليها صحيحا لم يكن الحمل على الزمان الموهوم أيضا صحيحا، إذ المتعارف و المتبادر من اليوم- كما صرّح به أهل اللغة و التفسير- هو زمان طلوع الشمس إلى غروبها، و لم يكن حينئذ طلوع و غروب. و يؤيّده تصريحهم- كما مرّ- بأنّ ابعاض هذا الامتداد انّما يتميّز و يصير قطعة قطعة ليلا و نهارا بحركة الفلك الأطلس و لم يكن حينئذ فلك و لا ـ حركة، فالمراد مجرّد الفرض و التقدير. على أنّ المحقّقين يفرّقون بين اليوم و النهار و يقولون: انّ اليوم عبارة عن دورة واحدة من حركة الفلك الأقصى و هو ليس بسماء، بل السماء فى الحقيقة منحصرة فى افلاك الكواكب السبعة السيّارة، و وجود الليل و النهار بحركة فلك الشمس، فيجوز أن يكون أصل جرم الفلك الأطلس خلق أوّلا طبقة واحدة ثمّ أدير ستّة دورات و فى مدّتها خلق ما فيها من السموات و الأرض بأن جعل السماء بعد كونها طبقة سبع طبقات أو ازيد و الأرض مثلهنّ، و حينئذ لا حاجة فى

---

(۱)- كريمتان ۵۴، الأعراف/ ۳، يونس.

(۲)- كريمة ۱۲، فصّلت.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۵

تصوير معنى الآيتين إلى الزمان الموهوم، فضلا من أن تكونا دليلتين عليه.

و إذ ثبت بطلان الزمان الموهوم- و قد ثبت أيضا فساد القول بمجرّد الحدوث الذاتى- فثبت من ذلك حقّية الحدوث الدهرى- أى: مسبوقية وجودية العالم على العدم الصريح الواقعى الّذى لو وجد فيه زمان لكان غير متناه-. و هذا الحدوث مستلزم للحدوث الذاتى أيضا، لأنّ تأخّر العالم عن اللّه بالعدم الصريح الواقعى مستلزم للتأخّر الذاتى الّذى هو عبارة عن محض الفاقة المرادف للحدوث

الـذاتى، فالحـدوث الـدهرى مسـتلزم للحـدوث الـذاتى بخلاف العكس، كما انّ الحـدوث الزمانى مسـتلزم للحـدوث الدهرى بخلاف العكس.

ثمّ اعلم! انّ تقدّم الواجب و العدم على القول بالحدوث الزمانى هو تقدّم بالزمان، بمعنى أنّهما متقدّمان زمانا على العالم، و على القول بالحـدوث الـذاتى تقـدّم بالـذات. و يسـمّى بالتقـدّم العقلى، لأنّه اعتبار يخترعه العقل من تلقاء نفسه، و ليس تقـدّما بحسب الخارج و الواقع. و على القول بالحـدوث الدهرى هو تقدّم دهرى بمعنى انّ الواجب و عدم العالم متقدّمان عليه بحسب الدهر- الّذى هو الواقع و نفس الأمر-، لأنّ الفصل بينهما هو الواقع و نفس الأمر لا الزمان، فيكون تقـدّما زمانيا، و لا مجرّد اعتبار العقل ليكون محض التقـدّم العقلى. و توضيحه: انّه إذا كان وجود العالم متناهيا فى جانب البدايـة كان للعـدم تقـدّم عليه سوى التقدّم الذاتى الّذى اثبته/ ۴۶DA / الحكمـاء، لعـدم تقـدّم الممكن على وجوده المعبّر بالحـدوث/ ۴۸MA / الـذاتى. و هـذا التقـدّم شبيه بالتقـدّم الزمانى الّذى للحوادث الزمانيـة و لأجزاء الزمان بعضـها على بعض عنـدهم فى عـدم اجتماع السابق و المسبوق. و الفرق انّ لتقدم الزمانيات ملاكا فى الخارج متجـددا متصرّما مسـتمرّا يعرض ذلـك التقـدّم فى الخيـال أوّلا- و بالـذات لأجزائه المتجـدّدة المتصـرّمة المسـتمرّة و بتوسّـطها يعرض للحوادث الزمانيـة، و لهـذا يفرض لهـذا التقـدّم خواصّ التقـدّر و التكمّم. بخلاـف تقـدّم العـدم على وجود العـالم، فانّه ليس له ذلك الملاك، و لا يمكن تعيينه و تقـديره و لا يكون فيه قرب و بعد و زيادة و نقصان إلّا بمحض التوهّم و إن كان عدميا واقعيا نفس أمرى كالعدم الّذى فوق محدّد الجهات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۶

فان قلت: إذا كان شـىء متقـدّما على آخر فلا محالـة يكون بالقياس إلى ثالث- و يقال لهـذا الثالث: «ملاك التقـدّم»-، و اتّفق العقلاء على أنّ اقسام التقدّم باعتبار الملاك لا يزيد على خمسة أنواع:

الأوّل: التقدّم المكانى، كالجالس فى الصدر على من فى صفّ النعال. و ملاكه صدر المكان؛

و الثانى: التقـدّم الزمانى، و ملاكه صـدر الزمان. و هو فيما بين اجزاء الزمان بالذات و فيما بين الحوادث الزمانية بالتبع، فهو تقدّم واحد يتقـدّم به اجزاء الزمان بالـذات و الزمانيات بالعرض. كالتقدّم بحسب الامكنة، فان التقدّم لأجزاء المكان بالذات و للمتمكّنين بالعرض، و مثله حركـة جـالس السـفينة. و المتكلّمون جعلوا هـذا القسم قسـمين و سـمّوا التقـدّم بين اجزاء الزمان تقـدّما بالـذات، و التقـدّم بين الموجودات الزمانية تقدّما بالزمان، و هو تكلّف بلا فائدة!؛

و الثالث: التقدّم بالشرف، و هو الّذى يكون بين الأشياء باعتبار صفاتها شريفة كانت أو خسيسة، و سمّوه بالشرف تغليبا. و ملاكه تلك الصفة؛

و الرابع: التقدّم بالطبع، و هو الّذى للعلّة الناقصة على معلولها، و ملاكه الوجود؛

و الخامس: التقـدّم بالعلّيـة و بالـذات، و هو تقـدّم العلّة التامّة على معلولها. و ملاكه الوجوب، لأنّ بوجوبها يجب عنها المعلول من غير تخلّف، بخلاـف الناقصـة، فانّ لوجوبها فقط لا يجب عنها المعلول ما لم يجتمع جميع ما يحتاج إليه فتصـير تامّـة. و قـد يقال للأخيرين جميعا: بالـذات و بالطبع أيضا بإطلاق أعمّ. فهذه أقسام التقدّم الّتى ذكرها العقلاء و لم يزيدوا عليها شيئا، و التقدّم الدهرى ليس شـيئا منها، فلا يكون صحيحا!؛

قلت: عدم ذكر الشيء لا يدلّ على البطلان، و كم ترك الأوّل للآخر!.

فان قلت: التقـدّم بالـذات ليس تقدّما بمجرّد العقل، بل هو أمر حقّ ثابت فى نفس الأمر و فى محض الوجود و الذات، و لو فرض عدم العقول و الأذهان فانّ حركة اليد بنفس ذاتها و صرف وجودها أصل لحركة المفتاح مفيضة لها و هى فى حاقّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۷

حقيقتها و محض إنّيتها متفرّعـة عليها فائضـة منها من غير توقّف ذلك على ملاحظـة تعقّل، فهـذا التقدّم ثابت فى نفس الأمر، فيلزم أن

یکون فاعل العالم بجمیع اجزائه هو- سبحانه و تعالی-، و یلزم منه تقدّمه علی کلّ جزء من اجزائه تقدّما ذاتیا. فیمکن أن یقال ردّا علی القائلین بالحدوث الدهری بأنّ وجوده- تعالی- عین ذاته و ذاته لا یمکن أن یکون موجودا فی الذهن، و انّما هو موجود فی العین بالاتفاق- لأنّ القوّة المدرکة لا یدرک ذاته-، فیکون العالم فی مرتبة ذاته الّذی هو عین خارجی معدوما صرفا، فیلزم کون وجوده بتمام اجزائه مسبوقا بالعدم الخارجی. و لا معنی للحادث الدهری إلّا ما یکون وجوده مسبوقا بهذا العدم، و تسمیته بالعقلی أیضا لأنّ المدرک الشاهد علیه هو العقل دون الحواسّ بخلاف سایر الأقسام. و حینئذ نقول: التقدّم الدهری الّذی أنتم تثبتونه لا یریدون منه غیر ذلک، فهو بعینه التقدّم الذاتی!؛

قلنا: التقدّم الذاتی و إن کان تقدّما حقّا ثابتا بنفسه- لما ذکر- إلّا أنّ العدم المتقدّم لیس إلّا العدم الّذی یلزم لماهیة/ 48MB / الممکن من دون تحقّقه فی الواقع و نفس الأمر، و لو فرض اطلاق التحقّق الواقعی علی مثله فهو غیر صالح لأن یکون فصلا بین الواجب و العالم و أن یکون بحیث لو فرض وقوع الزمان فیه کان غیر متناه، لأنّ العدم الذاتی عدم مجامع للعلّة و المعلول و لیس عدما غیر مجامع لهما، بخلاف التقدّم الدهری، فانّ المراد به أن یتقدّم العلّة علی المعلول مع فصل العدم الغیر المجامع لهما، فیکون فاصلة واقعیة بین الواجب و العالم. فحقیقة الحدوث الذاتی للعالم أن یکون العالم مبدعا من غیر زمان، و لا عدم حینئذ إلّا العدم الّذی یلزم لماهیة العالم و هو عدم مجامع یستحیل أن یفصل بینه و بین الواجب فصل بینونة؛ و حقیقة الحدوث الدهری له أن یتقدّمه عدم غیر مجامع بذاته یتحقّق به الفصل بینهما فصل بینونة؛ و حقیقة الحدوث الزمانی له أن یتقدّمه عدم زمانی و یسبق کلّ زمان زمان.

فان قلت: لا معنی لأن یفصل العدم بین الواجب و بین العالم فصل بینونة، لأنّ الفاصل بین شیئین یجب أن یکون شیئا حتّی یصلح لأن یقع به الفصل، و التخلف و العدم محض السلب لیس له/ 46DB / ماهیة و ذات و هویة یصلح أن یتقدّم و یتأخّر و

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۲۱۸

یجیء و یذهب، فالقول بتقدّمه و تأخّره من باب قیاس محض اللّاشیء علی الشیء؛

قلنا: جواز تقدّم العدم علی الوجود من البدیهیات العقلیة لا یمکن انکاره، کیف و هو مشاهد؟!. علی أنّ الحکماء مصرّحون بتقدّم العدم الذاتی للعالم علیه، فما یقولون فی جواز تقدّم هذا العدم نحن نقول فی جواز تقدّم العدم الواقعی.

قیل: العدم الذاتی لعدم ایجابه الفصل بین الواجب و العالم لا یلزم أن یکون ممّا ینقضی و یتصرّم و یجیء و یذهب و إن وصف بالتقدّم فی لحاظ العقل أو مرتبة من الواقع، بخلاف العدم الدهری، فانّه لایجابه الفصل بین الواجب و العالم لا بدّ من التزام تقضّیه و تصرّمه و مجیئه و ذهابه. و حینئذ نقول: هذا العدم الواقعی الفاصل بین المبدأ و بین العالم إن لم یعتمد علی زمان و ظرف یتقضّی بتقضّیه فکیف یمکن أن یتقضّی بمحض نفسه و یصیر منشئا للانفکاک و فاصلا بین الواجب و العالم؟!، و أنّی یتأتّی له ذلک مع انّه من خواصّ الذوات المحصّلة الّتی یمکنها الذهاب و المجیء؟!. و إن اعتمد علی ظرف فان کان الظرف ثبوتیا فکیف یکون الفاصل هو محض العدم؟!، بل یرجع إلی القول بالزمان الموهوم، و إن کان عدما فیرجع الاشکال الأوّل- أعنی: لزوم کون العدم الصرف فاصلا بین الشیئین و منشئا للانفکاک بینهما- و هو لزوم مضیّ محض العدم بنفسه من غیر اعتماد علی طرف موجود. و لیس لهم أن یقولوا: انّ هذا العدم لا یمضی بنفسه بل بالجزء الأوّل من الزمان، فانّه إذا وجد العالم و تحقّق الجزء الأوّل من الزمان إن کان بعده بعدا یجامعه بحیث لم یتحقّق به فصل بین الواجب و الزمان لکان الزمان قدیما و لزم الحدوث الذاتی، و إن کان بعده بعدا لم یجامعه فقد صدق مضیّ العدم بنفسه لا بالزمان.

و تلخیص هذا الایراد: انّ هذا العدم الواقعی إن اتّصف بالسابقیة و حصل به الفصل بین الواجب و العالم لکان له وعاء البتة، فیکون قولا بالزمان الموهوم؛ و إن لم یتّصف بالسابقیة و لم یحصل به الفصل لزم الحدوث الذاتی.

قال بعض المثبتین للزمان الموهوم الموردین علی الحدوث الدهری: إذا اتّصف العدم فی نفس الأمر بأنّه سابق علی الوجود سبقا غیر ذاتی- کما یظهر من بعض کلمات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۱۹

السيد الدّاماد قدّس سرّه- فيكون البتة محتاجا إلى وعاء و ظرف يكون فيه و يتصف هو لا محالة بالتقدّر و التكمّم و غيره، و كونه سابقا عليه بدون ذلك ممّا لا نقدر على تعقّله، فلعلّه يحتاج إلى لطف قريحة لم يكن لنا!، و إن لم يقولوا بسابقية العدم بحسب الحقيقة- كما يشير إليه بعض كلمات السيد رحمه اللّه حيث ذكر انّ فى السبق الذاتى و الزمانى ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل له، إذ سلب الوجود فى مرتبة نفس الماهية من/ ۴۹MA / حيث هى لا يقابل الوجود الحاصل فى حاقّ الواقع من تلقاء العلّة الفاعلة بل يجامعه، و كذا العدم السابق على الوجود سبقا زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان، بل يقابله العدم فى ذلك الوقت الّذى كان فيه الوجود، بخلاف الحدوث الدهرى، اذ ليس فى الدهر توهّم الامتداد و الانقسام اصلا- فلا يكون حدّ العدم الصريح السابق فى الدهر متميّزا فى التوهّم عن حدّ الوجود الحادث من بعد، بل انّه يبطل عقد السلب الدهرى و يقع فى حيزه عقد الايجاب الثابت الدهرى، فلا يفهم حينئذ معنى للحدوث و المسبوقية بالعدم اصلا، بل ليس القدم إلّا هذا. و بالجملة ما افاده السيّد ممّا لا يصل إليه فهمى و لا يحيط به وهمى!.

و الجواب: انّ الفصل بين الحوادث الزمانية انّما هو بالزمان، و لا يتعقّل الانفصال و الانفكاك بينهما دونه. و أمّا الفصل بين الثابت و الحادث- كالواجب و العالم- انّما هو بالدهر الّذى هو نسبة بينهما و وعاء للزمان و لكلّ ما يوجد مبدعا فى غير زمان. قال ارسطاليس فى أثولوجيا: اصول العالم و اركانه- كالافلاك و العناصر- ليست موجودة فى الزمان، بل فى الدهر، و صرّح أساطين الحكمة بأنّ كون الثابت مع مثله سرمد و مع المتغيّر دهر و كون المتغيّر مع مثله زمان، و الدهر وعاء للزمان و الزمان كمعلول للدهر، و الدهر كمعلول للسرمد، إذ لو لا دوام نسبة المعلولات إلى عللها- كنسبة الحوادث الزمانية إلى عللها و الاجسام الأولية إلى العقول مثلا و العقول إلى الواجب و الزمان إلى مبدئه- لم يوجد معلول عن علّته، فيجب لذلك أن يتحقّق النسبة دائما بين الموجودات بعضها إلى بعض من المتغيّر بالذات إلى ما فوقه حتّى ينتهى إلى الثابت بالذات، فيظهر ممّا ذكروه انّ هذا الدهر وعاء للمبدعات من غير زمان، و لعدمها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۰

السابق عليها. و حقيقة هذا الوعاء عبارة عن حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، و كونه فاصلا بين الواجب و بين العالم كناية عن كون الواجب ثابتا فى الخارج و الواقع فى حدّ ذاته/ ۴۷DA / مع كون العالم معدوما بحيث لو كان زمان فى هذا الواقع الّذى كان الواجب فيه موجودا و العالم معدوما لكان غير متناه و ان لم يكن فى هذا الواقع و فى العدم المتحقّق فيه امتداد و تصرّم و تجدّد. و حاصله انه كان الواجب موجودا فى متن الدهر و حاقّ الواقع و لم يكن معه عالم فى متن الدهر و إن لم يكن زمان و امتداد، إلّا أنّه يمكن فرض الزمان و تقديره- كما تقدّم-، فالزمان التقديرى المفروض فى الواقع الّذى تحقّق فيه الواجب و لم يتحقّق فيه العالم غير متناه. و لو فرض وقوع الزمان الخارجى فى هذا الزمان التقديرى و انطباقه عليه لكان غير متناه، فحقيقة الحادث الدهرى أن يسبقه العدم فى متن الدهر و حاقّ الواقع، و القديم الدهرى أن لا يسبقه عدم فى متن الدهر، بل يكون ازلى الحصول فى حاقّ الواقع و ليس فى الواقع امتداد زمانى و فصل كمّى إلّا بمجرّد الفرض و التقدير، إلّا أنّ الانفكاك الدهرى و الفصل الواقعى متحقّق.

و المتوغّلون فى الزمان لا يعرفون من الانفكاك و الفصل إلّا ما هو زمانى، و لكن المسافرين من صقع عالم الزمان إلى ما فوقه يعرفون بصفاء عقولهم و تجرّد نفوسهم هذا الانفكاك و الفصل، و يعلمون انّه مع عدم توهّم تجدّد و تجزّ هناك يتحقّق به انفكاك الواجب و العالم فى الوجود و عدم المعية بينهما فى الوجود الواقعى و التحقّق النفس الامرى. و لا يلزم من الانفكاك فى الوجود و التحقق ثبوت الامتداد و التجزى، لأنّ امثالهما من خواصّ الزمانيات و ليس وجود الواجب زمانيا، فلا معنى لاتصال العالم و انفكاكه عنه فى الحقيقة و نفس الأمر. و مرادنا من الانفكاك و الفصل- كما أشير إليه- ارتفاع المعية بين الواجب و العالم فى التحقّق الواقعى و الثبات النفس الأمرى بحيث يصحّ أن يقال: كان الواجب على المعنى الّذى يصحّ الآن و لا يكون العالم فيه.

و بهـذا ينـدفع عنّا ما أورده بعض الناهجين منهـج الحكماء فى اثبات الحـدوث الـذاتى: انّه لا ريب انّ الّذى يفصل بين المبدأ الاوّل- تعالى- و بين العالم- سواء كان فاصلا متقدّرا أو غير متقدر- يجعل المتفاصلين متباينين فى الوضع، فلو كان الزمان أو

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۱

الدهر فاصلا بين الواجب و العالم لزم كون الواجب ذا وضع.

و وجه الاندفاع- كما مرّ- أنّه لا نريد من كون الدهر فصـلا الّا/ ۴۹MB / تحقّق الواجب بـدون العالم فى حاقّ الواقع، و لو كان للواقع امتـداد لم يرد تلك الشبهة فضـلا عن عـدم ثبوت امتداد فى الواقع، و عدم كونه ممتدّا متجزّيا لانّه ليس المراد أنّه فاصل يقع فى أحد طرفيه الواجب و فى الآخر العالم، بل هـذه الشبهة عنـد التحقيق- كما مرّ- لا يرد على القائلين بالزمان الموهوم أيضا، لأنّهم لا يقولون: انّه يجب أن يكون زمـان يصـحّ أن يقـال: كـان الواجب فيه و لم يكن العـالم، بـل يقولون: انّه يجب أن يتحقّق انفصـال بين الواجب و العالم و يصحّ فيه قولنا: كان الواجب و لم يكن العالم فيه. نعم! هـذه الشبهة ترد على من قال منهم: انّه كما يقال فى الجسم انّه زمانى بمعنى انّ وجوده مقارن لوجود الزمان، فصحّ ذلك فى شأن الواجب أيضا، إذ يصدق انّ وجوده مقارن لوجود الزمان.

نعم! لا يصـحّ أن يقال: انّه زمانى بمعنى انّ وجوده منطبق على الزمان مثل الحركة و لا يصحّ ذلك فى الجسم أيضا، لأنّ مقارنة الزمان لوجـوده- تعـالى- يجعله ذا وضـع و إن انطبـق وجـوده على الزمـان، و هو بـديهى البطلاـن- كمـا مرّ-. و أىّ مناسـبة للمجرّد الصـرف المتعالى عن الزمان مع المقارنة للزمان و وقوعه فى طرفه!؟.

فـان قلت: حاصـل مـا ذكرت فى الـدهر- الّذى هو وعـاء عـدم العـالم- انّه مع عـدم وقوع الامتـداد و التكمّم فيه يحصل به الانفكاك الواقعى، و ما طريق تعقّل ذلك و بأىّ حيلـة نهتـدى إلى ادراكه!؟. مع أنّ المعقول عنـدنا انّ هـذا الشـىء المسـمّى بالـدهر عنـدكم إن حصل به الفصل و الانفكاك فى الواقع لم يكن إلّا شـيئا ممتـدّا هو الزمان، و إن لم يحصل به الامتـداد لزم قـدم العالم و كونه موجودا مع الواجب فى الواقع و الخارج؛

قلت: طريق ادراك ذلك بعـد التذكّر بأنّه لو لم يوجد انفكاك واقعى بين العالم و الواجب بحيث لو فرض تحقّق الزمان. فيه لكان غير متناه لزم إمّا كون الواجب محلّا للزمان الواقعى النفس الأمرى أو عـدم تناهى الزمان و الحركـة من جانب البدايـة أو كون بقاء الواجب بقـدر زمان متناه، و الكلّ قطعى البطلان- كما مرّ- انّ وعاء الواقع اعمّ الأوعية و اشـملها، لأنّه عبارة عن الخارج و الخارج من حيث هو خارج ليس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۲

شيئـا موجودا على حـدة مغايرا للموجودات الخارجيـة، بل هو عبارة عن حـدّ ذات الشـىء و مرتبته فى الوجود، فالخارج للواجب كونه ثابتا موجودا بذاته قائما بنفسه لا فى زمان و لا فى مكان و لامع شـىء آخر من الموجودات- و يعبّر عنه بالسرمد-، و للعقول و النفوس و نفس/ ۴۷DB / الزمان كونها موجودة بغيرها لا فى زمان و لا فى مكان و لأعدامها كونها متحقّقا لا فى زمان- و يعبّر عنه بالدهر-، و للحوادث اليوميـة كونها موجودة فى الزمان و المكان. فنحن إذا أردنا أن نعبّر عن كون الواجب موجودا بذاته بدون شـىء من الأشـياء نقول: موجود فى السـرمد تجوّزا، و إذا أردنـا أن نعبّر عن تحقّق عـدم العـالم قبـل وجوده لا فى زمان نقول: انّه متحقّق فى الـدهر على سبيل التوسّع مع أنّ الدهر و السرمد ليسا شيئين. موجودين منفردين، فالسابق على وجود العالم ليس إلّا عدمه الخالص الصرف و وجود الواجب الحقّ- تعالى شأنه-. و لا يلزم مع ذلك معيـة الواجب للعالم فى الخارج، لأنّه لا نسبة بين الواجب و بين غيره من الموجودات بوجه من الوجوه ليتصوّر بينهما المعية فى الوجود الخارجى، فانّ المجرّد الصـرف القائم بذاته البرىّ عن شوائب المادّية و المتعالى عن الانتسـاب إلى الزمـان اىّ معيـة و مقارنـة يتصوّر أن يكون له بالنسـبة إلى الزمـان و غيره ممّـا ينتسب إليه؟، فـانّ المعيـة و المقارنـة بين الشـيئين فى الزمان فرع كونهما زمانيين. و إذا انتفت المعية عنه- تعالى- يتحقّق انفكاكه عن العالم و ان لم يكن انفكاكا زمانيا، فانّه لو فرض قـدم الزمان لكان منفكّا عنه بهـذا المعنى أيضا. إلّا أنّ الفرق انّه فى صورة تناهيـة و حـدوثه انّه يتحقّق حينئذ قبل العالم و الزمان

عدم الخالص المحض و يكون الواجب فيه موجودا، فيصدق انّه كان الواجب فى الخارج و لم يكن فيه زمان، و يصدق انّه لو وجد فيه زمان لكان غير متناه. و للعقل أن يفرض فيه زمانا تقديريا، فانّ جميع الأزمنة بآزالها و آبادها، بل أضعافها بألف ألف مرّة لو القيت فى هذا العدم أوسعها، بل كانت بالنسبة إليه واحد بالنسبة إلى الزمان الغير المتناهى، و الأمكنة بعلوها و سفلها بل أضعاف أضعافها لو القيت فيه لوسعها، بل كانت بالنسبة إليه كحلقة فى فلاة و قطرة فى بحر زخّار، بل كنقطة بالنسبة إلى الكرات الغير المتناهية. و ممّا يوضح ذلك انّ الواجب- تعالى شأنه- مع عدم

/ ۵۰MA / كونه فى مكان له تحقّق فى الواقع و يصدق عدم المعية بين الواجب و بين غيره من الممكنات فى المكان، بل لو قيل بتحقّق الانفكاك بين كلّ مكان و بين الواقع الدهر- الّذى هو ظرف تمكّنه تعالى و وعاء استقراره- لكان صحيحا، و معنى استقراره و تمكّنه فى وعاء الواقع و الخارج هو قيامه بذاته الواجبة بنفسها. و لو ادّعى انّه لو فرض بينهما بعد لكان غير متناه لم يكن بعيدا. و السرّ عدم امكان تحقّق النسبة بينهما و عدم جواز وقوع الواقع فى أحد طرفى البعد، كما يجوز وقوع مكان ما فى أحدهما، فهو- تعالى شأنه- مع انّه أبعد الأشياء إلى كلّ مكان يتصوّر فهو أقربها إليه!.

و قس على ذلك نسبته- تعالى- مع كلّ زمان و زمانى، فانّه مع عدم كونه فى زمان له تحقّق فى الواقع و يصدق عدم المعية بينه و بين غيره من الزمانيات فى الزمان، و يصحّ القول بتحقّق الانفكاك بين كلّ زمان و بين الواقع الّذى هو ظرف وجوده- تعالى-.

و معنى كون الواقع ظرف وجوده هو كونه ثابتا بنفسه مصونا عن التغيّر و التجدّد و قيامه فى حدّ ذاته. و لا يبعد ادّعاء انّه لو فرض بين الواقع الّذى هو ظرف وجوده و بين كلّ زمان زمان لكان غير متناه، و السرّ عدم امكان تحقّق النسبة بينهما و عدم تعقّل وقوعهما فى طرفى الزمان، فهو- تعالى- مع أنّه أبعد الأشياء إلى كلّ زمان فهو أقربها إليه. و كما يصدق أنّه- تعالى- مباين «۱» عن كلّ مكان و كان موجودا فيما لم يوجد متمكّن فيه كذلك يصدق انّه- تعالى- مباين «۲» عن كلّ زمان، و كان موجودا و لم يوجد العالم أصلا.

و ممّا يوضح قبول العدم المذكور لوقوع الازمنة فيه و احاطته بها و اتصافها بالامتداد و الزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه: انّه لا يمتنع أن يفرض الواجب- تعالى- منفردا بدون تحقّق شىء من الزمان و الزمانيات و المكان و المكانيات إلى هذا الآن، فنفرضه كذلك و نقول: على هذا الفرض يلزم أن لا يتحقّق قبل هذا الآن غير الواجب شىء لا موجود خارجى و لا واقعى نفس امرى، فلا يتحقّق امتداد أصلا، بل المتحقّق

---

(۱)- الاصل: متباين.

(۲)- كما فى التعليقة السالفة.

سوى الواجب هو العدم الصرف الخالص مع انّه بعد فرض وجود العالم فيه كما هو المطابق للواقع يحصل فيه الامتداد القابل للزيادة و النقصان، فانّ الامتداد الحاصل فى الزمان من وقت حدوث العالم إلى هذا الآن أكثر من الامتداد الحاصل من زمان نوح إلى هذا الآن مع انّه لم يقع إلّا فى العدم الصرف، و لو فرض عدم وجوده لم يكن إلّا العدم الخالص الغير القابل للامتداد و الانقضاء.

ثمّ الامتداد و التفاوت و إن لم يكن معلوما لنا لو لم يوجد الزمان إلّا أنّه بعد وجود الزمان يظهر لنا ثبوت الامتداد و التفاوت فيه؛ فكذا الحال فى العدم الخالص الّذى لم يوجد فيه الزمان، فانّ العقل يحكم/ ۴۸DA / بأنّه لو وجدت فيه الزيادة يحصل فيه الامتداد الغير المتناهى. فيظهر انّه يمكن تحقّق وعاء واقعى غير ممتدّ لو وجد فيه الزمان لكان غير متناه.

و المنازع إن قال: لا يمكن أن يفرض وجود الواجب منفكّا عن العالم بدون امتداد واقعى نفس أمرى؛ فهو مكابر، لأنّه مع ما علمت انّ تحقّق الامتداد للواجب بديهى البطلان؛ نقول: جواز فرض ذلك ممّا لا ينبغى الريب فيه، فانّ ما هو محال فى الواقع لا يستحيل فرضه.

و إن قال: وجود العالم و الزمان لا يقع فى العدم المفروض؛ فهو اشدّ مكابرة.

و ممّا يوضح قبول العدم المذكور لوقوع الأمكنة فيه و احاطته بها و قبولها للزيادة و النقصان بعد وقوعها فيه انّه لا ريب فى أنّ قبل وجود العالم لم يكن البعد الّذى حصل فيه المحدّد بما فيه بعد وجوده شيئا خارجيا موجودا، بل كان عدما لا خلأ و لا ملأ كما هو فوق المحدّد و الآن، و مع ذلك بعد وجود العالم حصل فيه الأمكنة و الأبعاد القابلة للزيادة و النقصان.

و لو فرضنا وجود الابعاد و الاماكن فى العدم الخالص السابق على العالم لحصل فيه الامتدادات المكانية و كان قابلا لها، بل لحصول الابعاد الغير المتناهية.

و بما ذكرناه يظهر اندفاع ما قيل: انّ العدم و الوجود اللّذين فى هذا الوعاء ان كانا متعاقبين- كما يظهر من بعض كلمات السيد الداماد قدّس سرّه حيث قال فيما مضى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۵

من كلامه: «يبطل عقد السلب الدهرى و يقع فى حيزه عقد الايجاب الدهرى»- كانا زمانيين، و إن كانا مجتمعين فى حالة واحدة- كما يظهر من بعض/ ۵۰MB / اخر من كلماته المتقدّمة حيث قال: «و ليس حدّ العدم السابق فيه متميزا عن حد الوجود اللاحق»- لزم الحدوث الذاتى؛ انتهى.

و وجه اندفاعه: انّهما ليسا مجتمعين، بل متعاقبين لا بالتعاقب الزمانى، بل بالتعاقب الدهرى الواقعى- كما مرّ مفصّلا-. فلا يلزم كونهما زمانيين، فانه قال قبل هذا:

الواقع المسمّى بالدهر- الّذى هو وعاء عدم العالم- إن كان معدوما صرفا فكيف يتحقّق به الانفكاك الواقعى و يكون وعاء للموجود كالواجب أو غيره من المجرّدات، و إن كان موجودا فامّا أن يكون قديما فيلزم وجود قديم سوى اللّه، فمن يرضى بقدم الواقع الّذى هو غير اللّه- تعالى- فما باله لا يرضى بذلك لغيره من الزمان و العالم!؛ و إن كان حادثا فامّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى القديم؛ و كلاهما باطلان. و أيضا الدهر إمّا ثابت بنفسه من غير علّة، فيكون واجبا لذاته، و هو باطل؛ أو بالواجب لذاته و معلول له، فان كان منتزعا منه فيلزم قيامه بذاته- تعالى- و هو محال. و لو قطع النظر عنه نقول:

ما قام به- تعالى- كيف يصير ظرفا لعدم العالم و لغيره- تعالى- من المبدعات؟! و إن لم يكن منتزعا منه- بل كان موجودا منفصلا عنه تعالى قديما أو حادثا- فمع لزوم كون الواجب موجودا لا فى الدهر و الواقع يعود بعض الاشكالات المتقدّمة أيضا، فمن تأمّل يظهر له انّ اكثر الاشكالات الواردة على الزمان الموهوم يرد على الدهر أيضا، مع اختصاصه بورود اشكالات أخر.

قلنا: أوّلا انّ الواقع أو الخارج و نفس الأمر المرادف للدهر ممّا لم يختصّ باثباته القائلون بالحدوث الدهرى، بل هو ممّا قال به جميع الفلاسفة و المتكلّمين، فالترديد فيه بانّه موجود أو معدوم، قديم أو حادث، ثابت بنفسه أو معلول- مع ما ذكر من فساد كلّ شقّ- يرد عليهم أيضا؛ فما يقولون فى الجواب فهو جوابنا بعينه. و لا فرق بيننا و بينهم إلّا انّ الحكماء يقولون: انّ الواقع لا ينفكّ عن وجود العالم و المتكلّمون يقولون لا ينفكّ عن الزمان الموهوم، و نحن نقول ينفكّ عنهما و يحصل به الانفكاك بين الواجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۶

و الزمان و العالم، فالايراد المختصّ بنا هو انّه كيف يمكن أن يحصل به الانفكاك؟، و قد تقدّم جواب ذلك.

و أمّا ما أورده هنا من الترديدات فيه و ايراد فساد كلّ شقّ فوروده مشترك بيننا و بين الحكماء و المتكلّمين.

و أمّا ثانيا: انّ الواقع و الخارج أو نفس الأمر- على ما تقدّم مفصّلا- ليس إلّا حدّ ذات كلّ شىء و مرتبته، فوجود كلّ شىء فى الواقع هو كونه فى حدّ ذاته و مرتبته. فهو من لوازم وجود كلّ موجود، فليس موجودا منفصلا و لا معدوما صرفا، بل هو شىء واقعى نفس أمرى له منشأ انتزاع هو موجود ما، و هو فى القديم قديم و فى الحادث حادث و فى كلّ موجود بحسبه و على ما يليق به، و ما يتحقّق لكلّ واحد من الموجودات غير ما يتحقّق للآخر. فالواقع الثابت للواجب- تعالى شأنه- هو ما يليق و يناسب ذاته- تعالى-، و ليس هو

ثابتا لغيره، و كذا ما يثبت للعقول غير ما يثبت للافلاك و هكذا؛ و ليس شيئا ممتدّا- كالزمان- حتّى يقال: لا يناسب أن ينتزع من ذاته- تعالى-؛

قلنا: انّا نختار من الترديدات كونه قديما منتزعا عن ذاته- تعالى- و لا يلزم فساد، لأنّ حدّ ذات الواجب و مرتبته ليس شيئا سوى اللّه حتّى يلزم وجود قديم سوى اللّه، و هذه المرتبة ليست مرتبة لغيره- تعالى- حتّى يلزم أن يكون ما ينتزع من الواجب وعاء لغيره- تعالى-.

ثمّ ما ذكرنا هاهنا يؤكّد و يقوّى ما ذكرنا/ ۴۸DB / قبل ذلك من أنّ الواقع صالح لأن يحصل به الانفكاك بين الواجب و العالم، لانّ منشأ الانفكاك حقيقة بين الأشياء انّما هو حدود ذوات الاشياء و مراتبها، فالانفكاك الواقعى بين الواجب و العالم و نفى المعية عنهما لا يتوقّف على تخلّل شيء موجود على حدة، بل هما يحصلان بمجرّد اعتبار وجودهما فى حدّ ذاتهما و تحقّقهما فى مرتبة حقيقتهما مع تخلّل العدم الصرف الخالص.

فوجود الواجب- تعالى شأنه- فى حدّ ذاته و حاقّ مرتبته يكفى لانفكاكه عن العالم و عدم وجوده معه، و هذا الحدّ أو المرتبة هو المعبّر عنه عندنا بالدهر أو السرمد. فالدهر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۷

أو السرمد ليس عندنا شيء على حدة أزليا كان مساوقا للواجب فى الوجود؛ و لقد أجاد فيما أفاد/ ۵۱MA / بارع المحقّقين حيث قال فى شرح رسالة العلم: أزليته- تعالى- و اثبات سابقيّته له على غيره و نفى المسبوقية عنه، و من تعرّض للدهر أو الزمان أو السرمد فى بيان الأزلية فقد ساوق معه غيره فى الوجود «۱».

ثمّ انّ الحكماء الذاهبين إلى قدم العالم احتجّوا على اثبات ما ذهبوا إليه بوجوه «۲» عمدتها ثلاثة:

أحدها: انّه لو كان العالم مطلقا حادثا لزم التخلّف فى الازل عن العلّة التامة، إذ ذاته بذاته فى الأزل كافية فى فيضان الوجود عنه و علّة تامّة مستقلّة لايجاد العالم، فانّه منبع الجود و فيّاض على الاطلاق و تامّ فى ذاته و صفاته الّتى هى عين ذاته، فبم يتصحّح تخلّف العالم و انقطاع الفيض عنه مع أنّه نقص على وجوده و فيضه و فتور على احسانه و فضله؟!، بل هو وهن على حريم سلطنته التامّة الكبرى و غير لائق بساحة جبروته القاهرة العظمى؛

و الجواب عنه: انّ التخلّف لقصور العالم و عدم قبوله الوجود الازلى، فتخلّفه عنه من مقتضى ذاته و تلقاء نفسه لا من جهة تاخّره فى الافاضة و عدم كونه علّة تامّة. و ذلك كما أنّ تخلّف المعلول عن مرتبة ذات العلّة من نقصان جوهره عن قبول الوجود فى تلك المرتبة؛ و إلى ذلك يشير قولهم: انّ العالم لم يكن ممكنا قبل ذلك الوقت ثمّ صار ممكنا فيه، و الامكان شرط فى التأثير و المقدورية، و الوجوب و الامتناع يحيلانها. و ثبوت الامكان للعالم أزلا لا ينافى ذلك، إذ لا يلزم من امكان العالم امكان أزليته، إذ امكان ازلية الشيء انّما يتحقّق إذا كان امكانه الوقوعى ازليا. ألا ترى انّ الحادث بشرط كونه حادثا امكانه أزلى و ليس ازليته ممكنة لاستحالة ازلية الحادث من حيث انّه حادث؟!، فالامكان الذاتى يتحقّق فى الأزل، فلا انقلاب؛ و الوقوعى غير متحقّق فيه، فلا قدم. فلمّا زال المانع من جهته و صار ممكنا بالامكان الوقوعى وجد، فلا تأخّر فى الافاضة و لا تغيّر فى الذات و لا تخلّف للمعلول عن علّته التامّة، و

---

(۱)- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ۴۶.

(۲)- و انظر: تلخيص المحصّل، ص ۲۰۵.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۲۸

لا تسلسل أيضا. و كون الشيء بالامكان الذاتى- أى: كونه بحيث لا يقتضى لذاته الوجود و العدم- لا يوجب كونه ممكنا بالامكان

الوقوعی.

ثمّ هذا الجواب یتأتّی عند من جعل الداعی آن أوّل الایجاد، فانّ المذاهب فی اثبات الداعی لفعله- تعالی- خمسهٔ:

الاوّل: مـذهب الحکماء؛ و هو: انّ الداعی نفس ذات الواجب- تعالی-، و لذا قالوا بقدم العالم. فلا یرد علیهم لزوم تخلّف المعلول عن العلّهٔ التامهٔ؛

الثانی: مـذهب الاشاعرهٔ؛ و هو: انّ الداعی نفس الإرادهٔ، فانّ المرجّح عندهم هو مجرّد الإرادهٔ بناء علی ما ذهبوا إلیه من جواز الترجیح بلا مرجّح؛

و الجواب عن الایراد المـذکور- اعنی: لزوم تخلّف المعلول عن العلّـهٔ التامّـهٔ- علی هذا المذهـب: انّ تمامیهٔ العلّهٔ انّما هو بعد الإرادهٔ و هی لم توجد فی الأزل، بل انّما وجدت فی الوقت الّذی أوجد العالم، فقبل ایجاد العالم لم یوجد جزء العلّهٔ- اعنی:

الإرادهٔ-، و بعد وجود الإرادهٔ لم یتخلّف العالم عن الواجب، فلا تخلّف.

الثالث: مذهب أهل التحقیق من المتکلّمین؛ و هو: انّ الداعی آن أوّل الایجاد.

بمعنی انّ العـالم قبـل ذلـک لم یکن لیقبـل الوجود، إمّـا لقصوره و عـدم قبوله الوجود السابق علی هـذا الآن أو لعـدم وجود وقت قبل ذلک الآن- کما یشر إلیه قولهم: و اختصّ الحدوث بوقت إذ لا وقت قبله «۱»-.

و الجواب عن الایراد المذکور علی هذا المذهب کما ذکرناه مفصّلا.

ثمّ أهل التحقیق من هـذا المذهب جعلوا الداعی هو آن الحدوث علی سبیل الوجوب دون الأولویهٔ، و بعض من لم یثبت جعل الداعی آن الحدوث علی سبیل الأولویهٔ، دون الوجوب؛ و بطلانه ظاهر!.

الرابع: مذهب بعض المعتزلهٔ؛ و هو: انّ الداعی مصلحهٔ تعود إلی العالم.

و الجواب عن الایراد المذکور علی هذا المذهب انّ تلک المصلحهٔ من أجزاء العالم و لا تتمّ العلّهٔ بدونها، و تلک المصلحهٔ انّما توجد إذا وجد العالم فی الوقت الّذی أوجد

---

(۱)- راجع: کشف المراد، ص ۱۲۹.

لا قبل ذلک، لأنّ أجزاء العالم و مصـلحته انّما کان بأن یوجد فی هذا الوقت دون غیره، فقبل ذلک لم توجد المصـلحهٔ و بعد وجودها لم یتخلّف العالم.

الخامس: مذهب جمع آخر من المتکلّمین- و منهم المحقّق الطوسی کما نسب إلیه الاکثرون-؛ و هو: انّ الداعی العلم بالمصلحهٔ «۱».

و الجواب عن الایراد المذکور عن هذا المذهب یظهر ممّا ذکر.

و قد ظهر انّه علی المذهب الأوّل لم یتخلّف/ ۴۹DA / العالم عن الواجب اصلا؛ و علی الثانی التخلّف/ ۵۱MB / لعدم الإرادهٔ؛ و علی الثالث التخلّف لعدم تحقّق الوقت الّذی یمکن للعالم أن یقبل فیه الوجود؛ و علی الرابع التخلّف لعدم وجود المصـلحهٔ فی ایجاد العالم قبل الوقت الّذی وجد فیه؛ و علی الخامس لعدم العلم بالمصلحهٔ، بل للعلم بعدمها فی ایجاده قبل ذلک.

ثمّ الحق انّ القول بأنّ المرجّح هو المصـلحهٔ الراجعهٔ إلی العالـم و القول بأنّ المرجّح هو العلم بالأصـلح لیسا قولین متغایرین، بل مآلهما واحد، فیرجعان إلی قول واحد.

فانّ من ذهب إلی انّ الـداعی هو المصـلحهٔ اراد أنّ الواجب- سـبحانه- لعلمه باقتضاء المصـلحهٔ اختصاص حـدوث العالم بوقته المعیّن أوجده فیه بالقدرهٔ و الاختیار، فیمکن أن یسند التخصیص إلی المصلحهٔ و إلی العلم بها، و المآل واحد. و لذلک تارهٔ یقولون:

المرجّح هو المصـلحهٔ، و تارهٔ یقولون: هو العلم بالمصـلحهٔ، تعویلا علی الظهور. فلیس مذهب القائل بعلّیهٔ المصـلحهٔ غیر مذهب القائل

بعلّیة العلم بها- کما نصّ علیه جماعة من الأفاضل-؛ هذا.

و قد أجاب بعض الاعلام المتأخّرین عن الایراد المذکور: بأنّ التخلّف عن العلّة التامة انّما یلزم و یستحیل إذا کانت العلّة التامّة موجودة فی زمان موجود أو موهوم لم یوجد المعلول فیه بعد، و لا یتصوّر ذلک إلّا بأن یکون تلک العلّة أو بعض اجزائها و شرائطها زمانیة، و اللّه- تبارک و تعالی- من حیث ذاته و صفاته الحقیقیة منزّه عن أن

(۱)- راجع: الشرح الجدید، ص ۱۸۶؛ الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۲۵، ۳۳۱؛ علم الیقین، ج ۱، ص ۱۰۲؛ شرح المقاصد، ج ۴، ص ۹۷؛ تلخیص المحصّل، ص ۲۰۷؛ الأربعین، ج ۱، ص ۱۷۹؛ المطالب العالیة، ج ۴، صص ۴۸، ۶۵.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۰

یکون زمانیا، بل هو خارج عن سلسلة الزمان و الزمانیات، سواء کان متناهیة- کما علیه الملیون- أو غیر متناهیة- کما ظنّه الحکماء-، و نسبته إلی جمیعها نسبة واحدة.

فلا- یلزم من تناهی زمان وجود الممکنات کون الواجب- تعالی- موجودا فی زمان موجود أو موهوم لا یوجد فیه ممکن، کما لا یلزم من تناهی مکان الممکنات کونه- تعالی- موجودا فی مکان کذلک فکیف یتصوّر و أنّی یلزم التخلّف المستحیل؟!. نعم! عند الملیین له- تعالی- قبلیة علی جمیع الممکنات سوی القبلیة بالعلّیة، لکن لیست قبلیة متقدّرة متکمّمة حتّی یحتاج إلی زمان یکون ملاکا لها. بل منشأ انتزاعها هو اختصاص جمیع الموجودات الممکنة بالزمان عندهم، إمّا من حیث الذات و الحقیقة و إمّا من حیث العلاقة الذاتیة، و تناهی الزمان و احاطته- تعالی- علیه و تعالیه عنه من حیث الذات و الصفات الحقیقیة. و لا یلزم من ذلک محال- کما لا یخفی علی المتأمّل المنصف-.

و لیس المراد من لفظة «کان» فی الحدیث المشهور «۱» الزمان الماضی موجودا- لکونه من العالم أیضا-، و لا موهوما- لبطلانه عند المحقّقین، کالمحقق الطوسی و غیره-.

و لیس المراد من توصیفه- تعالی- بالدوام و الازلیة و القدم و اشباهها کونه موجودا فی زمان غیر متناه- تعالی عن ذلک-. کیف و قد ورد عن ائمّتنا المعصومین- علیهم السّلام- أیضا: انّ متی مختصّ بالحوادث و أن لیس له- تعالی- متی، و الردّ علی من سأل عن ذلک، و انّه کان إذ لا- کان و لا مکان، فخلق الکان و المکان، و انّه قبل القبل بلا قبل و انّه لا یوصف بزمان و لا مکان، بل هو خالق الزمان و المکان، و انّه لم یزل بلا- زمان و لا مکان، و انّه الآن کما کان- علی ما هو منقول بعبارات متغایرة و روایات متظافرة «۲»-، انتهی.

و أنت تعلم انّ حاصل هذا الجواب انّ التخلّف انّما یتصوّر إذا وجدت العلّة فی زمان و لم یوجد المعلول فیه، و وجود العلّة لا فی زمان بل فی حاقّ الواقع بدون

(۱)- اشارة إلی ما مضی من النبوی الشریف: «کان اللّه و لم یکن معه شیء». راجع: ص ۱۹۱.

(۲)- راجع: التوحید، ص ۱۷۳، باب نفی المکان و الزمان ... عن اللّه- عزّ و جلّ-.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۱

الامتداد بدون المعلول لا یطلق علیه اسم التخلّف، لعدم تحقّق الأوّلیة و الآخریة و الجزئیة و أمثالها بدون تحقّق الزمان و عدم تحقّق طرف یصدق تحقّق التخلّف فیه. و غیر خفیّ انّ بناء هذا الجواب علی عدم وقوع التفاوت و الاختلاف فی ظرف الواقع و نفس الأمر بدون وجود الزمان، و قد تقدّم ذلک مفصّلا؛ فتأمّل!.

و ثانيها: انّه لو كان العالم حادثا لكان مسبوقا بمادّة، إذ كلّ حادث مسبوق بمادّة، إذ امكان وجوده متقـدّم على وجوده. و ليس ذلك الامكان قائما بذاته- إذ ليس جوهرا- و لا بالفاعل- إذ ليس هو قدرة الفاعل عليه، و لا يتعقّل أن يقوم بالفاعل سوى القدرة على ايجاد الحـادث- و لا ـ بالماهيـة- إذ ليس هو الامكان الـذاتى المجامع/ ۵۲MA / مع الوجود-، فيكون قائمـا بمـادّة الحـادث أو موضوعه أو متعلّقة، فلو كان العالم حادثا لزم أن تكون له مادّة سابقة على جميع اجزائه؛ هذا خلف!.

و جوابه: انّ الامكان السابق على وجود العالم ليس إلّا الامكان الـذاتى مع اعتبار قيـد العـدم معه، و تقدّمه على الوجود و عدم اجتماعه معه انّما هو لأجل ملاحظـة قيد العدم المتقدّم عليه، و ذلك أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج حتّى يحتاج إلى محلّ غير الماهية، بل هو بعينه الامكان الذاتى، و الفرق ليس إلّا بانضمام قيد العدم و عدمه.

نعم! لو كان العالم موصوفا بصـفات الموجودات كالقرب و البعد و امثالهما/ ۴۹DB / الّتى للامكان الاستعدادى المعبّر عنه بالقوّة الّتى لا بـدّ من تحقّقها فى غير ما هو قوّة لـه- أعنى: فيما هو مادّة بالنسـبة إليه، كالقوّة الحاصـلة فى النطفـة للجنين و فى الغذاء للنطفة- لكان محتاجا إلى مادّة أو موضوع؛ و القائل بحدوث العالم لا يسلّم ثبوت الامكان الاستعدادى له قبل وجوده. كيف و هو يدّعى كونه مبدعا لا فى زمان و لا يتعقّل للمبدع أن يسبقه المادّة؟!، فانّ سبق المادّة انّما يكون لما يتصف بالقرب و البعد و امثالهما ممّا لا يتحقّق إلّا فى الزمـان، فغير المحتـاج إلى الزمـان لاـ يحتاج إليه. و لو كان مع كونه مبـدعا لا فى زمان محتاجا إلى مادّة لكان لقائل أن يقول: لو كان حادثا ذاتيا لاحتاج إلى المادّة أيضا، اذ «۱» امكان وجوده متقدّم بالذات على وجوده و ليس قائما بذاته و لا بالفاعل و

---

(۱)- الاصل: و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۲

لا بالماهية إلى آخر ما تقدّم. جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ۱ ۲۳۲ (تحقيق)(حول كيفية حدوث العالم) ..... ص : ۱۷۸

ثالثهـا: إنّه لو كـان العـالم حادثـا لكـان الزمـان متناهيـا، و إذا كان الزمان متناهيا كان عـدمه سابقا على وجوده- سـبقا لا يجامع السابق المسبوق-، و ذلك لا يكون إلّا بزمان، فيكون قبل الزمان زمان، و هكذا إلى ما لا بداية له؛

و جوابه: انّ تقـدم عدم الزمان المتناهى على وجوده لا يحتاج إلى زمان آخر يكون ملاكا له- لأنّه ليس متقدّرا و لا متكمّما-، بل- إذا ثبت عنـد العقل تناهى الزمان ينتزع منه بمعونـة الوهم تقـدّما لعـدمه على وجوه تقـدّما لا يجامع المتقـدّم به المتأخّر شبيها بتقـدّم اجزاء الزمان و الزمانيات بعضـها على بعض؛ و لا فرق إلّا بالتقـدّر و عـدمه، كما ينتزع من تناهى المكان فوقيـة لعدمه عليه- و قد مرّ توضـيح ذلك على ما ينبغى-.

و بما ذكرناه يظهر فساد ما توهّمه بعض المتأخّرين من قوّة أدلّة القدم، فانّها لا تنتهض حجّة على القائلين بالحدوث الدهرى مطلقا.

قال بعض الأعلام: و لعلّ مقـدّم الفلاسـفة و رئيسـهم تفطنان بأنّ دلائل القدم كلّها مردودة حيث عدّا مسـئلة أزلية العالم فى طونيقا من المسائل الجدليـة الطرفين الّتى لا برهان عليها- بل هى بعـد مشـكوك فيها!-. نعم! يمكن تتميم تلك الأدلّة على من قال بزمان موهوم مستمرّ متقدّم على وجود العالم هو ظرف عدم العالم أو مقدار بقاء الواجب؛ فليتدبّر.

(تحقيق) (فى كيفيّة ربط الحادث بالقديم)

ثمّ انّه يجب علينا هنا من بيان كيفيـة ربط الحادث بالقـديم على ما اخترناه من القول بالحدوث الدهرى. فقد زعم بعضـهم انّه لا يمكن الربط على هذا القول بل يتوقّف على القول بزمان موجود و حركة قديمة- كما ذهب إليه الحكماء-، أو بزمان موهوم-

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۳

كما قال به بعض المتكلّمين- ليكون واسطة يحصل به الربط بينهما.

ثمّ بيان هذا الربط يتوجّه على كلّ واحد من الحكماء و المتكلّمين و غيرهم من طوائف العقلاء، و الاشكال فيه لازم على قواعد الكلّ، لأنّ كلّا منهم لا يخلوا من الاعتقاد بوجود حادث، لأنّ الفلاسفة لا ينكرون الحوادث الزمانية و إن قالوا بقدم العالم؛ و المتكلّمون قائلون بحدوث العالم و لا ينكرون وجود الحادث و إن قالوا بقدم الزمان الموهوم؛ و القائلون بالحدوث الدهرى يثبتون حدوث ما سوى اللّه. فكلّ من الفرق الثلاث لا يخلوا عن الاذعان بوجود الحادث، فالاشكال الوارد فى كيفية ربط الحادث بالقديم على الجميع لازم.

و وجه الاشكال فيه انّ الحادث متغيّر قد يكون و قد لا يكون، و القديم ثابت دائما، فلو كان علّة له لزم تخلّف المعلول عن علّته حال عدمه، فلا بدّ من واسطة يحصل بها الربط بينهما.

و لكلّ من الحكماء و القائلين بالحدوث الزمانى و المثبتين للحدوث الدهرى طريق فى كيفية الربط/ 52MB / بينهما، و نحن نذكر الطرق الثلاث و نشير إلى ما ينبغى أن نشار إليه ليظهر جلية الحال.

أمّا طريقة الحكماء: فهى انّ الحوادث الّتى توجد فى العالم لم تصدر من القديم- أعنى: الواجب تعالى شأنه- بدون واسطة ليلزم التخلّف، بل هى انّما تصدر عنه- تعالى- بتوسّط الحركة و الزمان؛ و لكونهما أزليين متغيّرين بذاتهما يحصل بهما الربط.

بيان ذلك: انّ كلّا من الحركة و الزمان إذا كانا أزليان فالربط بين الواجب و أوّل جزء منه ثابت، لأنّه صدر حينئذ قديم عن قديم لا حادث عن قديم، فلا يلزم تخلّف المعلول عن العلّة. ثمّ انّ كلّا منهما لكونه متغيرا بذاته لا بغيره يحصل به الربط بين الواجب و بين سائر الاجزاء و الحوادث اليومية الزمانية. بيان ذلك: انّ كلّ جزء يفرض فيه أوّلا يشترط به وجود الجزء الثانى و يمتنع اجتماعه معه، فكلّ جزء متأخّر مع ما يوجد من الحوادث مقارنا له يتوقّف وجوده على الجزء المتقدّم و غيره من الأجزاء السابقة عليه و يمتنع وجوده بدونه، فالعلّة المستقلّة له هو الواجب- تعالى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۴

شأنه- مع تلك الاجزاء المتقدّمة عليه، لأنّها شرائط وجوده، فالتخلّف عن الواجب لعدم وجود الشرائط فلم يلزم التخلف عن العلّة التامّة. و أمّا الجزء الأوّل الّذى لا أوّل له فلا يشترط بشىء قبله سوى عدم ما سواه، فلتمام علّته حينئذ يوجد أوّلا و بوجوده يتم/ 50DA / علّة الجزء الثانى. و ما يلزم أن يوجد مقارنا له من الحوادث الزمانية فيوجد. و بوجوب الجزء الثانى ينتقض علّة الجزء الأوّل؛ فيقدّم و هكذا إلى أن يبلغ إلى المنتهى كما هو محسوس من الحركة فى الأين، فانّ المتحرّك ما دام فى المبدأ يستحيل أن يكون فى الجزء الثانى من المسافة، و هو لم يصحب جزئها الأوّل و يمتنع أن يكون فيهما معا.

و أنت خبير بانّه يلزم على هذه الطريقة أزلية الزمان و الحركة و قدم الجسم المتحرّك بتلك الحركة و التسلسل فى الأمور المتعاقبة، لأنّ كلّ جزء من أجزاء الحركة و الزمان يتوقّف وجوده على آن جزء آخر إلى غير النهاية؛ مع انّه قد بيّنا انّ الاجماع منعقد على حدوث جميع ما سوى اللّه، و انّ براهين ابطال «۱» التسلسل- كالتضايف و غيره- يبطل التسلسل فى الأمور المتعاقبة و إن لم تكن مجتمعة فى الوجود، لأنّها متعاقبة بعضها سابق و بعضها مسبوق. فالحادث الأخير فى تلك السلسلة الغير المتناهية موصوف بالمسبوقية فقط، و كلّ واحد ممّا قبله موصوف بالمسبوقية و السابقية معا، فكلّ سابق مسبوق من غير عكس كلّى كالحادث الأخير، فيكون عدد المسبوقية أزيد من عدد السابقية بواحد، و هو محال.

فجعل بعض ما سوى اللّه قديما و واسطة لربط الحادث بالقديم باطل بالنقل، و هو ظاهر؛ و بالعقل أيضا، لأنّه ثبت بالدلالة العقلية حدوث العالم الجسمانى- كما قرّرناه-، فلا يمكن أن يكون جسمانى قديما حتّى يكون واسطة لربط الحادث بالقديم. و ما لا يمكن اثبات حدوثه بالعقل- كالعقل- لا يصحّ أن يكون واسطة فى الربط، لأنّه ليس شيئا متغيّرا بذاته- كالحركة و الزمان- حتّى يكون من الشرائط و يحصل به الربط- كما ذكروه-. فلو كان الصادر الأوّل عن اللّه- تعالى- موجودا مجرّدا قديما هو العقل- نظرا

(۱)- الاصل:- ابطال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۵

إلى ما تقرّر عند الحكماء من أنّ الواحد لا يصدر عنه الّا الواحد- لم يمكن أن يكون واسطة و شرطا فى الربط و الايجاد، بل يلزم حينئذ أن يكون موجدا بالاستقلال، و قد تقرّر عند الحكماء أنّ الممكن لا يمكن أن يوجد ممكنا مثله و إن جاز أن يكون واسطة فى الايجاد، و إلّا لزم أن يكون ما فيه معنى ما بالقوّة مفيدا للوجود. لأنّ كلّ ممكن بما هو ممكن و من حيث ذاته لا يكون إلّا بالقوّة، فيكون لما هو بالقوّة شركة فى اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل، و للعدم مدخل فى افادة الوجود، و بديهة العقل يمنعه!. و لذا وجب أن يكون موجد الجواهر و الاعراض المفارقة لذات الموجد خارجا عنها، فموجد الكلّ ليس إلّا/ ۵۳MA / الواجب- تعالى شأنه-.

قال بهمنيار فى التحصيل: و إن سألت الحقّ فلا يصحّ أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوّة. و هذا صفة الأوّل- تعالى شأنه- لا غير، اذ لو كان مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة- سواء كان عقلا أو جسما- كان للعدم شركة فى افادة الوجود و كان لما بالقوّة شركة فى اخراج الشيء من القوّة إلى الفعل؛ «۱» انتهى.

على انّ استناد وجود الحادث- أعنى: العالم الجسمانى- إلى المجرّد القديم مع استقلاله فى العلّية يوجب تخلّف المعلول عن العلّة، فلا بدّ من واسطة أخرى ليحصل بها الربط بينهما.

و بذلك يظهر أنّ البرهان العقلى قائم على بطلان قدم المجرّدات أيضا، لأنّها إذا وجدت قديمة فلا يخلوا إمّا أن تكون عللا مستقلّة لايجاد العالم الجسمانى أو شرائط و وسائط له أو معطّلة خالية عن المدخلية فى التأثير و الافاضة، و الأوّل يوجب تخلّف المعلول عن العلّة و تأثير الممكن فى الممكن، و هما باطلان. فان ادّعى حينئذ لدفع المحذور الأوّل قدم العالم الجسمانى، ففيه: انّه مدفوع بالدلالة القطعية على حدوثه، مع انّه يبقى المحذور الثانى على حاله. و إن ادّعى عدم المصلحة أو العلم بالمصلحة فى وجوده قبل وقت الحدوث أو عدم قبوله للوجود الأزلى ففيه انّ هذه الوجوه جارية بعينها إذا

---

(۱)- راجع: التحصيل، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الكتاب الثانى، ص ۵۲۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۶

كان العالم مستندا إلى الواجب من دون واسطة، و يمكن أن يدفع بها فساد لزوم تخلّف العالم عن الواجب. على انّ المحذور الثانى أيضا لازم. و الثانى مردود بأنّ الشرطية و الوساطة انّما يتأتّى إذا حصل بها الربط بين الواجب و العالم الجسمانى، و هو يتوقّف على أن تكون متغيّرة بذاتها، و العقول ليست كذلك. و الثالث يقتضى وجود ما هو معطّل بالكلّية فى التأثير و المدخلية فى الوجود، مع انّهم يدّعون أن لا معطّل فى وجود العالم و لا مهمل فى نظام الخير.

فان قيل: دليل ثبوت العقل ليس هو الافتقار إليه لأن يكون علّة أو شرطا لوجود العالم الجسمانى حتّى إذا بطل ذلك حكم بعدم وجوده، بل الدليل عليه هو وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول و عدم جواز صدور غير الواحد عن الواحد. و لما دلّ البرهان على وجوده «۱» و كان مقتضى البرهان أن لا يكون معطّلا فى الوجود- و إلّا لم يتصحّح به وجوب المناسبة و صدور الواحد عن الواحد- حكم بكونه واسطة بين الواجب و العالم الجسمانى بالعلّية و الشرطية، و صحّح ذلك بأحد الوجوه المذكورة لئلّا يرد لزوم التخلّف؛/ ۵۰DB /

قلت: لو سلّم تمامية الدليل المذكور على وجوب صدور الواحد البسيط منه- تعالى- و عدم امكان صدور غير الواحد عنه يجوز أن يكون ذلك الواحد هو الصورة دون العقل، و دليلهم على امتناع كونه هو الصورة ليس بتمام- كما لا يخفى على من تأمّل كلام الشيخ فى إلهيات الشفاء-. و لو سلّم امتناعه و وجوب كونه هو العقل نقول: لم لا يجوز أن يكون حادثا و يتوسّط بين الواجب و العالم الجسمانى؟، و لا دليل تطمئنّ إليه النفس على قدمه، بل الدليل قائم على خلافه- كما تقدّم-؛ مع اعتضاده بكلمات اصحاب الوحى،

فلا مانع من كون العقول حادثة و كونها وسائط بين الواجب و العالم الجسمانى.

قيل: و لا يبعد أن يكون مراد المحقّق الطوسىّ- رحمه اللّه- من قوله: «و أمّا العقل فلا يثبت دليل على امتناعه «٢»»، عدم ثبوت دليل على امتناعه مطلقا- أى:

قديما كان أم حادثا- لا قديما، لأنّ اجماع الأنبياء و المليّين و الأخبار المفيدة للعلم ثابتة

---

(١)- الاصل:- على وجوده.

(٢)- راجع: كشف المراد، ص ١٣٠.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٧

على امتناع وجود العقل القديم، فكيف يقول لم يثبت دليل على امتناعه؟!، و تخصيص الدليل بالعقلى يأبى ظاهر عبارته المنقولة، إذ النكرة فى سياق النفى يفيد العموم؛ إذ الدليل النقلى يطلق عليه الدليل فى الكتب الكلاميّة، و المحقّق كثيرا ما يتمسّك به فى التجريد؛ فالمراد بقوله: «و أدلّة وجوده مدخولة «١»» أى: ادلّة وجوده على النحو الّذى اثبته الحكماء، يعنى بوصف قدمه.

و بذلك يندفع المخالفة بين كلامه هذا و بين ما قال فى الالهيات: «و الواسطة غير معقولة «٢»»؛ فانّ المراد به انّ الواسطة القديمة الّتى اثبتها الحكماء غير معقولة، للزوم ما تقدّم من المحذورين؛ مع مخالفتها لما ثبت/ ٥٣MB / من الشريعة. فلو لم يحمل العقل فى قوله: «أمّا العقل» على الأعمّ من القديم و الحادث و «الواسطة» فى قوله: «و الواسطة غير معقولة «٣»» على القديم فقط، بل حمل كلاهما على الأعمّ أو القديم لزم المخالفة بين كلامه، و لا دافع لها إلّا بان يقال: انه- رحمه اللّه- بعد ردّه فى امتناع وجود العقول القديمة فى مباحث الجواهر جزم بامتناعه فى الإلهيات؛ و لا يخفى ما فيه. و قد وضح و ظهر على أىّ تقدير إن شيئا من المجرّدات و الجسمانيات لا يمكن أن يكون واسطة لربط الحادث بالقديم.

ثمّ غير خفىّ انّ أحدا من الحكماء لم يذهب إلى أنّ الواسطة لربط الحادث بالقديم هو العقل، بل كلّهم متّفقون على انّ الواسطة هو الجسم القديم المتحرّك بالحركة السرمدية. و لذلك جوّزوا التسلسل فى الأمور المتعاقبة، لأنّ الحركة و الزمان إذا كانا أزليين يتوقّف وجود كلّ جزء منهما على الجزء السابق، و هكذا إلى غير النهاية.

قال بعض المتاخرين لانتصار طريقة الحكماء: و الحقّ انّه لا محيص فى ايجاد الحادث عن القديم عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب، و انّ براهين ابطال التسلسل لا يبطله- كما ادّعاه الحكماء-، و ما دعا المتكلّمين إلى الحكم بامتناعه هو لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم و الزمان على ما ادّعاه الفلاسفة، ففيه:

---

(١)- راجع: كشف المراد، ص ١٣١.

(٢)- راجع: كشف المراد، ص ٢١٨.

(٣)- راجع: كشف المراد، ص ٢١٨.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٣٨

انّه ليس بلازم لجواز أن يكون هاهنا أمور متعاقبة غير متناهية. و لا يلزم حينئذ قديم غيره- تعالى-، اذ كلّ موجود يكون حينئذ حادثا.

فان قلت: يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة؛

قلت: لو سلّم انّ الاجماع منعقد على امتناعه أيضا لم يكن المجمع عليه مجرّد نفى شخص كان موجودا قديما غيره- تعالى- نقول: لعلّ الكلّى الطبيعى غير موجود فى الخارج- على ما ذهب إليه صاحب المحاكمات و تبعه السيد المحقّق-. و لو سلّم فقيّد الشيخ و غيره من المحقّقين القائلين بوجود الطبائع فى الأعيان انّ الذاتيات موجودة بوجود الاشخاص بالذات، و العرضيات موجودة بوجودها بالعرض-

علی مـا صـرّح به بعض المحقّقین-. و حینئـذ نقول: لعل تلک الحوادث المتعاقبـة غیر داخلـة تحت ذاتی حتّی یکون الکلّی المشترک بینها ذاتیا لها و یکون موجودا بوجودها بالذات، فلا یلزم وجود الکلّی المشترک بینها إلّا بالعرض و الوجود بالعرض مجازی. و لو سلّم فلعـلّ تلک الحوادث تعلّقات الإرادة، فلا یلزم إلّا قـدم قـدر المشترک بین التعلّقات و تعلّق الإرادة راجع إلی صـفته- تعالی-، فلا یلزم ذات قدیمة غیره- تعالی-. و یمکن أیضا أن یقال:

اتصـاف النوع بالقـدم و الحـدوث انّمـا هو باعتبـار الوجود، و النوع لا- یوجـد فی الخارج إلّا بوجود الاشـخاص، و المفروض انّ جمیع الاشخاص الموجودة حادثة، فلا یلزم موجود قدیم غیره- تعالی-. و ما یقال من انّ النوع قدیم فکلام مجازی معناه: انّ قبل کلّ شخص شخص لا إلی نهایة؛ انتهی.

و لا یخفی ما فی هذا الکلام من الاختلال، أمّا أوّلا: فلأنّ التسـلسل فی الأمور المتعاقبة باطل، و ادلّة ابطال التسلسل تجری فیه- کما مرّ مرارا-، فهو باطل، و ان قطع النظر عن لزوم الحرکة السرمدیة المستلزمة لقدم الجسم؛

و أمّا ثانیا: فلأنّ منع وجود الکلّی الطبیعی فی الخارج ینافی مذهب المحقّقین من المتکلّمین- کالمحقّق الطوسی و غیره- الذاهبین إلی وجوده فیه، فتوجیه کلامهم/ ۵۱DA / بـذلک توجیه بمـا لا- یرضـی!. علی أنّ منع وجوده فی الاعیـان مکابرة و الدلالـة القطعیـة علی تحقّقه فیه قائمة. فاذا تعاقبت أفراد الحرکة إلی غیر النهایة لزم منه قدم نوع الحرکة

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۳۹

و وجوده فی الخارج، و الاجماع یـدفعه، لأنّه منعقد علی حدوث جمیع ما سوی اللّه- کما یدلّ علیه سـنده المشـهور، أعنی: کان الله و لم یکن معه شیء-، فقدم الکلّی الطبیعی مع وجوده فی الخارج ینافیه؛

و أمّـا ثالثـا: فلانّ تلک الحوادث الغیر المتناهیـة المتعاقبـة لکونها داخلـة تحت مقولـة العرض محتاجـة إلی جوهر یکون موضوعا له، و الجوهر عنـدهم منحصـر بالخمسـة المشـهورة. و لکون تلک الحوادث المتعاقبة هی أفراد الحرکة فیلزم أن یکون الموضوع هو الجسـم الطبیعی دون الأربعـة الاخر، فیلزم وجود جسم قـدیم یتعاقب علیه تلک الحوادث. علی أنّهم صـرّحوا بأنّ هـذا الجسم هو الفلک، فیلزم قدمه.

و أمّـا رابعـا: فلأنّ قوله: «و لو سـلّم فلعـل تلـک الحوادث تعلقـات الإرادة- ... إلی آخره-» مع انّه لا- یـدفع لزوم النسبة فی الحوادث الخارجیة یرد علیه: انّه یستلزم الترجیح بلا مرجّح، لأنّ تلک التعلّقات أمور ترجّحت علی ما یساویها من غیر مرجّح.

و أمّا خامسا: فلأنّ کون کلّ شـخص من اشـخاص النوع مسبوقا بآخر لا إلی نهایـة له لیکون جمیع الأشـخاص الموجودة حادثـة باطل بادلّة ابطال التسلسل،/ ۵۴MA / و ان لم یلزم قدم النوع و لم یکن موجودا فی الخارج.

و أمّـا طریقـة القائلین بالزمان الموهوم فی ربط الحادث بالقـدیم، فهی: انّ الواسـطة فی ذلک هو الزمان الموهوم، و لکونه متغیّرا بـذاته متصـرّما و غیر متنـاه یحصـل به الربـط بین الواجب و بین الحادث الّـذی هو العالم- علی النحو الّـذی قرّره الحکماء فی توسّط الحرکة الغیر المتناهیة بین الواجب و بین غیره من الحوادث-.

فحـدوث العـالم فی آن الحـدوث یتوقّف علی مضـیّ الجزء الأـخیر من الزمان الموهوم و هو علی الجزء السابق علیه، و هکـذا إلی غیر النهایـة. و الظاهر انّ التمسک بالزمان الموهوم لهـذا الربط انّما هو من بعضـهم، لأنّ أکثرهم لم یتعرّضوا له فی مقام بیان هذا الربط، بل بعضـهم تمسّک لأجله بالإرادة و بعضـهم بالمصلحة و بعضهم بالعلم بالأصلح، و قالوا: انّ احداث الحادث وقت الحدوث و ترجیح آن الحدوث بایجاد الحادث فیه انّما هو بواسطة

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۰

الإـرادة- کمـا هـو رأی الاشـاعرة-، أو المصـلحة- کمـا هو رأی بعض المعتزلـة- أو العلم بالأصـلح- کمـا هو رأی بعض آخر منهم-. فتخلّف العالم عن الواجب قبل آن الحدوث لعدم الإرادة أو المصلحة أو العلم بالاصلح، فلا یلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامة.

فلأجل عدم الأمور المذکورة قبل آن الحدوث و وجودها حین تحقّقه یحصل الربط و التأثیر و التأثر بین القدیم و الحادث؛ و لما أورد علی المتکلّمین بالمصلحة أو العلم بالاصلح بأنّ ترجیح وقت خاصّ باعتبار الإرادة أو المصلحة أو العلم بالأصلح ممّا لا یعقل إلّا إذا کان لذلک الوقت مدخلیة فی المصلحة و الأصلحیة باعتبار کونه مصلحة أو أصلح فیتوقّف حدوث الحادث علی حضوره، و ننقل الکلام إلیه و فی توقّفه علی حضور وقت سابق علیه و هکذا، فیلزم التسلسل!.

قال بعض القائلین بالزمان الموهوم: هذا الایراد شبهة قویة لقدم العالم لا ینحلّ إلّا بالقول بالزمان الموهوم و التزام التسلسل علی التعاقب إمّا مطلقا أو فیه، لعدم وجوده.

و لا یخفی انّ هذه الطریقة لابتنائها علی ما هو باطل- أعنی: الزمان الموهوم- باطلة. و قد تقدّم انّ الزمان الموهوم أمر نفس أمری و له اختلاف اجزاء متباینة متعاقبة، فیکون التسلسل فی أمور نفس أمریة لا فی أمور اعتباریة، و استحالته- و إن کان علی التعاقب- امر مشهور محقّق- کما بیّناه-. فهذه الطریقة أیضا کسابقتها فاسدة.

و أمّا طریقة القائلین بالحدوث الدهری، فهو انّ العالم لعدم قبوله الوجود الازلی لم یمکن أن یوجد قبل آن الحدوث، بل لم یوجد وقت قبله- کما قال الحکیم الطوسی: «و اختصّ الحدوث بوقت إذ لا وقت قبله»-. و حینئذ لا یلزم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة لقصور المعلول عن استفادة الوجود و عدم تحقّق وقت له قبل ذلک، فلتعیّن وجود العالم فی وقت الحدوث و عدم امکان قبوله الوجود قبله یحصل الربط بین الواجب و الحادث الّذی هو العالم، و هذه الطریقة هی الّتی اخترناها و لا یرد علیه شیء.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۱

تتمیم (فی بیان مذهب محقّق الطوسی من أقسام الحدوث)

اعلم! أنّ الظاهر- بل الجزم!- انّ مختار المحقق الطوسی من أقسام الحدوث هو الحدوث الدهری، و هو الظاهر من قوله فی التجرید: «حدوث العالم بعد عدمه ینفی الایجاب «۱»»؛ فانّ المراد بالبعدیة هو البعدیة الدهریة بمعنی کون وجوده بعد العدم الصریح و اللیس الساذج، فیکون المعنی: انّ وجود العالم بعد العدم الصرف و اللیس المحض ینفی الایجاب بمعنی عدم انفکاک العالم عن ذات الواجب، کما قال به الفلاسفة. و لیس المراد بالبعدیة هی البعدیة الزمانیة، لأنّ مثل هذا المحقق أجلّ شأنا و جلالة من أن یقول بتحقّق الزمان الموهوم، کیف و قد قال فی مبحث/ ۵۱DB / حدوث الاجسام: «و اختصّ الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله» «۲»، و هو صریح فی نفی الحدوث الزمانی. إذ القائل به لا یمکنه نفی الوقت و الاستمرار قبله، لأنّه عبارة عن شقّ استمرار العدم فی الوقت الغیر المتناهی؛ و لا البعدیة الذاتیة، لانّه أکثر ایمانا و دیانة من أن یقول بالقدم و قد قال فی/ ۵۴MB / شرح رسالة العلم: «ازلیته- تعالی- اثبات سابقیة له علی غیره و نفی المسبوقیة عنه، و من یفرض الزمان أو الدهر أو السرمد فقد ساوق معه غیره فی الوجود» «۳».

و لا یقال: انّ قوله هذا کما یدلّ علی نفی الحدوث الزمانی یدلّ علی نفی الحدوث الدهری أیضا؛

لأنّا نقول: مراده بالدهر المنفیّ هو اثبات شیء موجود خارجی یکون مسمّی بالدهر- کما یشیر إلیه قوله: فقد ساوق معه المحال-. و نحن أیضا لا نقول بذلک، فانّ الدهر- علی ما فسّرناه- لیس شیئا مباینا عن ذات الواجب یکون موجودا، بل هو حدّ الشیء و مرتبته. فالمراد بالحدوث الدهری هو وجود الواجب فی حاقّ مرتبته بدون العالم و غیره من الموجودات بأیّ اسم یسمّی؛ و هذا هو مراد المحقّق. و علی هذا

---

(۱)- راجع: کشف المراد، ص ۲۱۷.

(۲)- راجع: کشف المراد، ص ۱۲۹.

(۳)- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ۴۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۲

يكون تقدّم عدم العالم على وجوده هو التقدّم الدهرى الّذى ذكرنا انّه أيضا من أحد اقسام التقدّم؛ و قد بيّناه و أوضحناه على ما ينبغى.

فان قيل: على ما ذكر ليس الدهر وعاء حقيقيا و موجودا خارجيا يتصوّر فيه التفاوت و التقدّم و التأخّر، بل قلتم: انّ الدهر و الواقع هو حدّ الشيء و مرتبته؛ و على هذا فلا- يكون لعدم وعاء حتّى يتّصف هو بالتقدّم حقيقة و العدم به مجازا فيلزم أن يكون الموصوف بالتقدّم هو نفس العدم، و هو باطل؛

قلت: لو سلّم عدم التفاوت فى الواقع و عدم اتصافه بالتقدّم و التأخّر نقول: انّ تقدّم العدم على الوجود يكون شبيها بالتقدّم بالذات، بمعنى انّ العدم يكون متحقّقا مع التقدّم بالذات فالعدم يكون مع المتقدّم بالذات، و بهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدّم.

و ما أورد عليه: بأنّ كون العدم مع التقدّم بالذات ممّا لا يتصوّر إلّا إذا كان فى وعاء؛ ممنوع، و لعلّ السند معلوم لك بعد أن خاطبتك بما سبق.

و ما قيل: انّ ذلك العدم إمّا يكون مع العالم أيضا أو قبله، لا مجال للأوّل، فيكون قبله، فلا ينفع الفرار منه.

و القول بأنّ اطلاق المتقدّم عليه على سبيل المجاز، ففيه: انّ قبلية العدم مسلّمة و نحن نثبتها له، و لكن نقول: هذا بواسطة المتقدّم بالذات لئلّا يرد أنّ القدم من حيث هو لا يتصف بالتقدّم و التأخّر. فلا بأس!.

و بما ذكر يظهر فساد ما ذكره بعض المحشين من أنّ المراد بالبعدية فى كلام المحقّق هى البعدية الزمانية، إذ لا شكّ انّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيا و لا طبعيا، إذ ليس لوجود العالم توقّف على عدمه حتّى يكون للعدم تقدّما ذاتيا أو طبيعيا على الوجود؛ و ظاهر أنّه لا يتصوّر من أقسام التقدّم هاهنا سوى الزمانى، فيكون العالم حادثا زمانيا. و إذا كان كذلك لا يكون الواجب موجبا و إلّا لزم قدم أثره- أى:

العالم- لكون الموجد قديما واجبا بالذات؛ انتهى.

و وجه الفساد: ما تقدّم من بطلان الزمان الموهوم و تصوّر تقدّم أمر سوى الذاتى و الطبيعى- أعنى: التقدّم الدهرى-. قال بعض أهل التحقيق: انّ تقدّم عدم العالم على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۳

وجوده لو كان زمانيا لزم أن يكون قبل كلّ زمان لا إلى نهاية و يلزم القدم. و الزمان الموهوم- الّذى اثبته الأشاعرة- قبل وجود العالم غير صحيح عند المحصّلين من المتكلّمين- و منهم المحقّق الطوسى- كما يظهر من تصفّح كلامهم.

و قد أورد على ما نقلناه من بعض المحشين أيضا بأنّ ما ذكره من أنّ تقدّم العدم على الوجود ليس ذاتيا و لا- طبعيا ممنوع عند الحكماء- كما صرّحوا به فى اثبات الحدوث الذاتى-؛

و قد أجاب عنه بعض الأفاضل: بأنّ مراده ليس تقدّم عدم العالم على وجوده تقدّما ذاتيا لا انّه لا يمكن تقدّم العدم على الوجود تقدّما ذاتيا أصلا، فاندفع المنع الّذى ذكره. على أنّ فيما ذكره الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى من تقدّم عدم الممكن على وجوده تقدّما ذاتيا البتة تأمّل؛ انتهى.

أقول: غرض المجيب انّ المراد انّ تقدّم عدم العالم على وجوده ليس مجرّد التقدّم الذاتى، بل لا بدّ على طريقة الملّة من اثبات تقدّم يحصل به الانفكاك، فمجرّد امكان كون تقدّم العدم على الوجود تقدّما ذاتيا لا ينفع فى المقام. و على ما ذكرناه من كون العدم السابق بحيث لو فرض فيه الزمان لكان غير متناه و من تحقّق الانفكاك الواقعى بين مرتبة الواجب و مرتبة العالم ينـدفع الشبهات و يحصل المراد.

و بما ذكر يظهر أيضا فساد ما ذكره بعض الأفاضل بأنّ الظاهر- كما يستفاد/ MA۵۵ / من كلام الشيخ رحمه اللّه فى بحث الأمور

العامة- انّ مراد المحقّق الطوسی من البعدیة هاهنا هو البعدیة بالذات الّتی اثبتها المتکلّمون و جعلوها/ 52DA / قسما سادسا، و زعموا أنّ تقدّم اجزاء الزمان بعضها علی بعض من هذا القبیل. لکن التحقیق انّه لا محصّل له. إذ لا نجد له معنی معقولا سوی الخمسة. بل الظاهر انّه تقدّم بالزمان، فانّ ذلک التقدّم إذا عرض لغیر الزمان کان بواسطة زمان مغایر للسابق و المسبوق، و إن عرض لأجزاء الزمان لم یحتج إلی زمان مغایر لها، و ان عرض للزمان و غیره لا بدّ أن یکون لذلک الغیر زمان؛ و أمّا الزمان فلا یحتاج إلی زمان آخر. و حینئذ فعدم العالم یجب أن یکون فی زمان، لکن یکفی فیه الزمان الموهوم؛ انتهی.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۴

(عود إلی ما سبق من ابحاث القدرة)

و اذ فرغنا من تحقیق القول فی حدوث العالم و بیّنا حقّیة الحدوث الدهری و بطلان الزمانی و القدم فلنرجع إلی ما کنّا بصدده- أعنی: اثبات القدرة بالمعنی الثالث، أی:

امکان الصدور و اللاصدور بالنظر إلی الداعی و شرائط التأثیر فی بعض الأوقات و إن وجب فی بعض آخر منها-.

فنقول: لمّا ثبت أنّ العالم مسبوق بالعدم الصریح و اللیس الساذج و به حصل الانفکاک الواقعی بین الواجب و العالم- کما بیّناه-، یترتب علیه الامکان المذکور فی وقت ما. لا الوقت بمعنی الزمان، بل بمعنی الواقع و نفس الأمر- فانّ الوقت هنا أعم من ذلک- لأنّ حقیقة القدرة بهذا المعنی هو جواز الترک بالنظر إلی الإرادة و المصلحة أو عدم القبول للوجود و لو فی الوقت الموهوم أو التقدیری- أعنی: اللیس الصرف و العدم البحت-، و الحدوث الدهری- علی ما فسّر- ملزوم له أو احد أفراده. و القول بأنّ الترک حینئذ واجب بالنظر إلی الداعی فلا تثبت منه القدرة المفسّرة بالامکان، قد تقدّم القول فیه.

و اذ ثبتت القدرة بهذا المعنی یبطل الایجاب المقابل لها- أعنی: وجوب الفعل فی جمیع الاوقات بالنظر إلی الداعی-، کما ذهب إلیه الفلاسفة، و علی القول بالحدوث الزمانی یکون ثبوت القدرة بهذا المعنی و بطلان الایجاب المقابل لها أظهر؛ کما لا یخفی.

و أمّا القدرة بالمعنی الرابع- أعنی: امکان الفعل و الترک فی جمیع الاوقات و لو فی آن الحدوث بالنظر إلی الداعی-، فالقول بثبوته للواجب- تعالی- و نفی الایجاب المقابل لها و وجوب الفعل فی وقت خاصّ مختص بالاشاعرة نظرا إلی انّهم نفوا الایجاب مطلقا و جوّزوا الترجیح بلا مرجّح، فقالوا: أوجد اللّه- تعالی- العالم فی الوقت الّذی اراد فی الأزل أن یوجده بدون مرجّح غیر تعلّق الإرادة، و بالإرادة لا یجب الفعل،

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۵

بل کان له أن لا یفعل ما فعل لانّه لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ «۱».

و لا ریب فی بطلان ما ذهبوا إلیه، لأنّ الفعل ما لم یجب لم یوجد- کما مرّ-، و اختیار احد الطرفین بمجرّد الإرادة من دون مرجّح له ظاهر البطلان- کما تقدّم-. فالحقّ نفی القدرة بهذا المعنی عنه- تعالی- و ثبوت الایجاب المقابل لها له- جلّ شأنه-، فإیجاد العالم فی الوقت الّذی أوجده انّما کان علی سبیل الوجوب لتعلّق الإرادة بایجاده، لمرجّح کونه- تعالی- علّة مستقلّة لایجاده و عدم وقت قبله- کما اخترناه-، أو لمرجّح المصلحة أو العلم بالأصلح- کما اختاره الآخرون-. و قد ظهر انّ القدرة بالمعانی الثلاثة الأول أعنی: صدور الفعل بالمشیة و الإرادة و العلم و امکان الصدور و اللاصدور بالنظر إلی الذات و امکانهما بالنظر الداعی فی بعض الاوقات- ثابتة له- تعالی-، و الایجاب المقابل لها- أعنی: الایجاب الطباعی، أی: صدور الفعل بدون العلم و المشیة و وجوب الفعل بالنظر إلی الذات و وجوبه بالنظر إلی الداعی فی جمیع الاوقات- منفیّ عنه- تعالی-؛ و حدوث العالم- دهریا کان أو زمانیا- مستلزم لثبوت القدرة بالمعانی الثلاثة له- تعالی- و نفی مقابلاتها عنه- تعالی-.

أمّا استلزامه لثبوت القدرة بالمعنی الثالث و نفی الایجاب المقابل لها فظاهر، لأنّ معنی القدرة بهذا المعنی راجع بعینه إلی جواز

الانفکـاک و امتنـاعه، فتـأثیره- تعالی- فی العالم إن کان بالایجاب بهـذا المعنی لزم قـدم العالم بالضـرورة و لا یحتاج إلی الاسـتدلال علیه، و یکفی للتنبیه أنّ الحدوث بالمعنیین یستلزم سبق العدم علی الحادث فینا فی الایجاب بمعنی عدم الانفکاک بدیهة. و یرد التنبیه علیه علی تقدیر الحدوث الزمانی/ ۵۵MB / بأنّ العالم إذا کان حادثا بالحـدوث الزمانی لکان حـدوثه لا محالة فی حدّ مخصوص من لاـ یزال، و لاـ یمکن اسـتناد ذلـک التخصـیص إلی الممکن- لاسـتواء نسـبته إلی جمیع الحـدود- و لاـ إلی الفاعـل- لاقتضـائه امتنـاع الانفکاک-، فلا یجوز بالضـرورة أن تقتضی نحوا من الانفکاک، فبقی أن یکون هذا التخصیص بلا مخصّص، و هو محال؛ فالحدوث الزمانی لا یجتمع مع الایجاب بهذا المعنی.

---

(۱)- مقتبس من کریمة ۲۳، الأنبیاء.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۶

و مـا قیل: انّ الحـدوث الـدهری لا ینفی الایجاب بمعنی امتناع الانفکاک؛ کلام خال عن التحصـیل!، لأنّ الانفکاک واقع علی تقـدیر الحدوث الدهری، فکیف لا یدلّ علی نفیه؟!

و الاحتجاج علیه بأنّ معنی ذلک الایجاب امتناع الانفکاک من جهـة اقتضاء الفاعل المسـتجمع لشـرائط التأثیر لا من جهـة عدم امکان الأثر- فانّه لا یضـرّ بالایجاب الّذی هو من صفات الفاعل، و لا ریب فی انّ الانفکاک الواقع بین الواجب و العالم علی القول بالحدوث الدهری/ ۵۲DB / انّما هو من جهـة عـدم جواز الأزلیـة للعالم و عـدم قبوله للوجود الازلی لا من جهة الواجب- مغالطة و تدلیس، لأنّ المراد بالایجـاب بهـذا المعنی لیس الّـا امتنـاع الانفکـاک سواء کان من جهـة الفاعل أو من جهـة المفعول. فاذا تحقّق الانفکاک بطل ذلک الایجاب من أیّ جهة کان. و هذا ظاهر لمن تدبّر فی مواضع النزاع.

و أمّـا اسـتلزامه لثبوت القـدرة بـالمعنی الأـوّل و نفی الایجـاب المقابـل لهـا، فلأـنّ تـأثیره- تعـالی- فی وجود العالم إن کان بالایجاب الطباعی لزم قـدمه، إذ لو کان حادثا لزم إمّا تخلّف المعلول عن الموجب التامّ أو التسـلسل فی الشـروط الحادثـة مجتمعـة أو متعاقبة إذ الموجب بذلک المعنی إن کان أصل ذاته منشـئا للفعل من غیر افتقار إلی أمر آخر لزم التخلّف علی فرض الحدوث؛ و إن توقّف فعله علی بعض الشـرائط لزم توقّف حدوث العالم علی شرط حادث، و ذلک الشرط الحادث یتوقّف علی شرط حادث آخر ... و هلمّ جرّا، فیلزم التسلسل فی الشروط المتعاقبة أو المجتمعة، و کلاهما باطل- علی ما مرّ-.

و لا خفاء فی انّ الحدوث بالمعنیین یثبت المطلوب کما هو الظاهر من الدلیل.

و ربما قیل: انّ منافاة الحـدوث الزمانی للایجاب الطباعی أظهر، امّا علی جواز فرض الأزلیـة للعالم فلبداهـة لزوم التخلف عن الموجب التامّ أو لزوم التسـلسل فی الشـروط الحادثة، و أمّا علی تقدیر عدم جواز الأزلیة له فلضـرورة لزوم ترجیح بعض حدود الزمان للحدوث علی غیره من الموجب بـالمعنی المـذکور، و هو محـال، و هـذا الأخیر لا یتأتّی فی الحـدوث الـدهری. و لا ریب فی أنّ اظهریـة منافاة الحدوث الزمانی

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۷

للایجاب المذکور لو کانت مسلّمة لا یقدح بالمطلوب بعد تسلیم ثبوت منافاتهما له.

فان قیل: للقائلین بالقدم أن یتمسّکوا بمثل هذا الدلیل علی نفی الحدوث بأن یقولوا: العالم قدیم، إذ لو کان حادثا- سواء کان الموجد موجبا أو مختارا- لتوقّف علی شـرط حادث، و إلّا لزم ترجیـح الفاعل بدون المرجّح أو التخلّف عن الموجب التامّ فی صورة الایجاب، و تخلّف العلّـة التامّـة عن المعلول فی صورة الاختیار، فیلزم التسـلسل فی الشـروط، و لا یرد علیهم النقض بالحوادث الیومیـة لتجویزهم التسلسل فی المتعاقبات بخلاف المتکلّمین؛

قلنا: حدوث الحادث لا یتوقّف علی شـرط حادث عند المتکلّمین لیلزم التسـلسل فی الشـروط، لأنّ علّة تخصیص الحادث بالوجود فی

آن الحدوث عند بعضهم عدم قبوله الوجود قبله- كما اخترناه-، و عند آخرين المصلحة أو العلم بالأصلح، و عند الأشاعرة الإرادة و لا يحتاج إلى مرجّح آخر- لتجويزهم الترجيح بلا مرجّح-؛ فعلى هذه المذاهب كلّها لا يتوقّف حدوث الحادث على شرط حادث.

و ممن لا يعبأ به من المتكلّمين ذهب إلى انّه لا بدّ فى ربط الحادث بالقديم من التزام التسلسل فى الشروط المتعاقبة، ثمّ جوّز ذلك و قال: لا منع فيه، إذ لا يلزم منه وجود قديم بالشخص بل اللازم منه وجود نوع قديم و لا استحالة فيه، فيجوز للقائل بالايجاب الطباعى أن يحتجّ عليه بانّك قلت: انّ التسلسل اللازم فى الحوادث اليومية على سبيل التعاقب هو جائز؛ فيمكن أن يكون/ ۵۶MA / التسلسل اللازم لحدوث العالم فى صورة الايجاب كذلك، فلا استحالة فيه.

ثمّ إنّا قد بيّنا سابقا فساد ما جوّزه هذا البعض، و ذكرنا انّه يستلزم قدم فعل ما البتّة، و من لا يجوّز قدم العالم كيف يجوز ذلك؟!.

فان قيل: إذا كان العالم حادثا يلزم القدم أو التسلسل فى الشروط المتعاقبة فى صورة الاختيار أيضا، لأنّ الذات مع الإرادة إن كانت كافية فى صدور العالم لزم القدم و إلّا توقّف الصدور على شرط حادث و يلزم التسلسل؛

و الجواب: انّه على فرض الاختيار عدم تحقّق وقت قبل آن الحدوث أو المصلحة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۸

أو العلم بالأصلح الّذى هو عين الذات أو مجرّد إرادة المختار عند الاشعرى- لتجويزه الترجيح بلا مرجّح له- كاف لترجيح آن الحدوث و لا يحتاج إلى شرط آخر، فلا يلزم التسلسل. و أمّا فى صورة الايجاب بالمعنى المذكور فلمّا لم يكن علم و لا اختيار فلا يتصوّر فيه ملاحظة المصلحة و الأصلح، فامّا أن يكون الذات كافية فيلزم العدم أو يتوقّف على شرط، فيلزم التسلسل.

فان قيل: إذا كان المرجّح ذات الوقت و عدم وقت قبله- كما اخترتم-، لم يكن فرق بين صورة الاختيار و صورة الايجاب، لأنّه إذا كان ذات الوقت مرجّحا لايجاده فيه و لم يكن الايجاد قبله و لم يقبل العالم الوجود قبله لم يتوقّف وجوده فيه على شرط حادث- سواء كان الفاعل مختارا أو موجبا-، فكما انّه لم يمكن صدوره من المختار حينئذ قبل ذلك لم يمكن صدوره من الموجب قبله.

و توضيح هذا الايراد: انّه على القول بالحدوث الدهرى و تأخّر العالم عن العدم الصريح و عدم امكان وجوده قبل ذلك تكون ازلية العالم/ ۵۳DA / ممتنعة و لا تكون ذاته من حيث هى قابلة لها، فحينئذ يكون القدم الدهرى ممتنعا على العالم من حيث هو، كما انّ العدم الدهرى يكون واجبا له بالنظر إلى ذاته، فيكون طريق تأثيره- تعالى- فيه منحصرا فى ايجاده بعد العدم الصريح. و لو كان موجبا- بأىّ معنى كان-، فالحدوث الدهرى لا يدلّ على نفى الايجاب اصلا، و انّما كان يدلّ على نفى شىء منه لو أمكن التأثير على خلاف ذلك، فيعلم منه اختيار ما لاستحالة الترجيح من الموجب المطلق. فللحكيم أن يقول: انّ العالم إذا لم يكن وجوده فى الازل ممكنا فإيجاده منحصر فى آن يكون فيما لا يزال، فيجتمع مع كلّ ايجاب حتّى الايجاب الطباعى لاشتراط القابلية فى معلول الموجب بهذا المعنى أيضا. فكما انّ فى عدم احراق النار الحجر لعدم القابلية لا يكون النار موجبا فى الاحراق فالتخلّف هاهنا أيضا لعدم القابلية فى المعلول لا ينافى الايجاب فى العلّة. قال الفخر الرازى فى الأربعين من جانب الفلاسفة: و امّا إن كان قدم العالم محالا فنقول: انّ العلّة الموجبة قد يتخلّف عنها اثرها عند تخلّف الشرائط أو حضور الموانع، و من أقوى الشرائط كون المعلول فى نفسه ممكن الوقوع، و من أقوى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۴۹

الموانع كونه ممتنع الوقوع، فلم لا يجوز أن يقال: انّه- تعالى- موجب بالذات لوجود العالم إلّا انّه لم يوجد العالم لانّ تحقّق الأزل كالمانع من وجود العالم، فلمّا زال المانع حصل المعلول «۱»؟!.

قلت: المرجّح عندنا ليس مجرّد ذات الوقت و عدم وقت قبله و امتناع ازلية العالم، بل المرجّح عندنا ذلك مع العلم بالأصلح، كيف و ثبوت القدرة بالمعنى الثانى- أعنى:

امكان الفعل و الترك بالنظر إلى ذات الفاعل مع ترجيح أحد الطرفين- لا يتصوّر بدون مرجّح من الفاعل؟!. و لا يعقل مرجّح ناش منه

إلّا علمه بالأصلح؛ و ثبوت علمه- تعالى- لا يتوقّف على مجرّد الحدوث بل هو ثابت بأدلّة اخر- كما تقدّم بعضها و يأتى بعض أخر أيضا-. و بالجملة ثبوت القدرة بمعنى الايجاد بالعلم و الإرادة لا يتوقّف على حدوث العالم، و لذا استدلّ بعضهم على الحدوث بالقدرة من حيث احالتهم كون أثر الفاعل المختار قديما. قال بعض المشاهير: احتجّ المليون على حدوث الزمان بأنّ الزمان ممكن- لتركيبه من الحوادث- فيكون مستندا إلى اللّه- تعالى- و اللّه- تعالى- فاعل بالاختيار- كما تبيّن-، و فعل الفاعل المختار حادث، فيكون الزمان حادثا.

فان قلت: ما الباعث لك لجعل ذات الوقت و عدم وقت قبله جزء المرجّح و عدم الاكتفاء بالعلم/ ۵۶MB / بالاصلح فقط؟!؛

قلت: الباعث عدم صحّة جعل المرجّح هو العلم بالأصلح فقط لأنّ الذات مع العلم و الإرادة إمّا أن تكون كافية فى صدور الفعل فيلزم القدم البتّة، أو لا، فيتوقّف على شرط. و القول بأنّه باعتبار العلم بالأصلح يترجّح وقتا خاصا، ممّا لا يعقل إذا كان لذلك الوقت مدخلية باعتبار كونه أصلح مثلا- أو غير ذلك، فيتوقّف حينئذ على حضور ذلك الوقت. و حضوره يتوقّف على وقت قبله، و هكذا، فيلزم التسلسل، فلا- بدّ من القول بعدم وقت قبل وقت الحدوث و عدم قبول العالم للوجود قبل ذلك لئلّا يلزم التسلسل فى المتعاقبات، و بدونه لا مدفع من لزوم التسلسل، و مجرّد العلم بالأصلح غير واقع له على أنّ بعد حقّية الحدوث الدهرى و بطلان الزمان الموهوم- كما

---

(۱)- راجع: الأربعين، ج ۱، ص ۱۸۳.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج‌۱، ص: ۲۵۰

اخترناه- لا- معنى لوجود وقت قبل آن الحدوث و امكان وجود العالم قبل ذلك، بل ذلك انّما هو ممكن على القول بالحدوث الزمانى.

ثمّ الحقّ انّ مختار المحقّق الطوسى فى مرجّح آن الحدوث هو ما اخترناه، و ليس المرجّح عنده مجرّد العلم بالأصلح- على ما نسب إليه فى المشهور-. كيف و هو لم يتعرّض فى التجريد للعلم بالاصلح مطلقا؟!، و قال فى مبحث الجواهر منه: و اختصّ الحدوث بوقته إذ لا وقت قبله «۱»؛ هذا.

و أمّا استلزام الحدوث- دهريا كان أو زمانيا- لثبوت القدرة بالمعنى الثانى- أعنى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته تعالى مع وجوب احد الطرفين باعتبار المرجّح من الإرادة القديمة أو ذات الوقت أو العلم بالأصلح أو ما اخترناه- و نفى الايجاب المقابل لها- أعنى: وجوب أحد الطرفين بالنظر إلى الذات-، فلأنّه لو كان أحد الطرفين واجبا مع قطع النظر عن المرجّح فلا يخلوا إمّا أن يكون ذاته- تعالى- من حيث هو علّة مستقلّة و كافيا لحصول الفعل فيلزم قدم العالم، أو لا بدّ من شىء آخر لوجوبه و حصوله؛ فان كان هذا الشىء قديما لزم القدم أيضا، و ان كان حادثا لزم التسلسل و التخلّف، مع انّ توقّف الوجوب على شىء آخر يستلزم الامكان و نفى الوجوب بالنظر إلى الذات، فالحدوث لا يجتمع مع الايجاب بهذا المعنى.

فان قيل: اثبات القدرة بهذا المعنى بالحدوث دورى!، لأنّ ثبوت النبوّة يتوقّف على اثبات القدرة بهذا المعنى، فاثبات تلك القدرة بالحدوث الثابت بالاجماع المتوقّف حجّيته على ثبوت النبوّة دور؛

قلنا: لا نسلّم توقّف ثبوت النبوّة/ ۵۳DB / على القدرة بهذا المعنى، و لو سلّم فلا نسلّم انحصار دليل الحدوث بالاجماع- كما مرّ-.

ثمّ لا يخفى عليك إنّا قد أشرنا إلى انّ حدوث العالم دهريا كان أو زمانيا يستلزم ثبوت القدرة بالمعنى الثالث و نفى الايجاب المقابل لها- أعنى: جواز الانفكاك و امتناعه- ضرورة، و لا نحتاج إلى الاستدلال عليه.

---

(۱)- راجع: كشف المراد، ص ۱۲۹؛ الشرح الجديد، ص ۱۸۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۱

و الاستدلال عليه بما تقدّم لا يخلوا من الاختلال بوجوه:

منها: انّه يلزم النقض بصورة الاختيار، فلقائل أن يقول: تأثيره- تعالى- ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور بل بالاختيار المقابل له- أعنى: جواز الانفكاك- لزم ترجيح الفاعل بدون المرجّح أو احتياج التأثير إلى شرط حادث بناء على ما ذكر من انّه لو كان حادثا لتوقّف على شرط حادث و يلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة، بل له أن يقول: انّ العالم قديم، إذ لو كان حادثا لتوقّف على شرط حادث لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التامّ- كما ذكر فى الاستدلال- أو تخلّف العلّة التامّة عن المعلول، و ذلك الشرط الحادث يتوقّف أيضا على شرط حادث آخر و يلزم التسلسل، و هو باطل.

و لو أجيب بأنّ فى صورة الاختيار يكفى أحد المرجّحات المذكورة من ذات الوقت أو المصلحة أو العلم بالأصلح لترجيح وقت خاصّ، يرد عليه: انّ فى صورة الايجاب بهذا المعنى أيضا يكفى ذلك، إذ الموجب بهذا المعنى يجوز أن يكون عالما بالاصلح و يكون علمه منشئا لفعله، و لا ينافى ذلك الايجاب بهذا المعنى- أى: امتناع الانفكاك-. و الحاصل: انّ القول بأنّ الشيء لو كان حادثا لتوقّف على شرط حادث باطل عند المعتزلة القائلين بالداعى- سواء كان الفاعل/ MA۵۷ / موجبا بهذا المعنى أو مختارا كذلك-، فانّهم قالوا: انّ الداعى بأىّ معنى أخذ كاف فى تخصيص ايجاد الحدوث بذلك الوقت و لا حاجة إلى شرط حادث.

و تفصيل مذاهب المعتزلة فى الداعى و كيفية الحدوث: انّ المحقّق الطوسى قائل بأنّ العالم حادث و لا يتوقّف إلّا على ذاته- تعالى- و علمه بالأصلح و ارادته اللذين هما عين ذاته- تعالى، كما نسب إليه فى المشهور و أشرنا إلى ما فيه-، و العلم بالأصلح كاف فى ترجيح آن الحدوث. و ليس توقّف الحادث على شرط حادث مسلّما عنده و لا لازما، لفرض الايجاب المتنازع فيه بينه و بين الحكماء الّذى هو فى قوّة فرض القدم. و كيف يجوز استعمال مقدّمة فى الاستدلال غير مسلّمة عند المستدلّ و لا لازمة لفرض نقيض مدّعاه؟!.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۲

و امّا الكعبى و اتباعه فحكمهم فى ذلك الاستدلال حكم المحقّق، إذ مذهبهم انّ التناهى و الحدوث من لوازم ماهية الزمان و الوقت و العالم بجميع اجزائه زمانى، فوجوده فى الأزل ممتنع و صدوره فى وقت عن اللّه- تعالى- واجب و غير موقوف على شروط؛

و أمّا قدماء المعتزلة فذهبوا إلى أنّ تخصيص آن أوّل الايجاد بحدوث العالم على سبيل الاولوية بسبب مصلحة تعود إلى العالم. و بملاحظة تلك المصلحة تصير إرادة الايجاد أولى من عدمها، و بالإرادة يصير الايجاد واجبا و عدمه ممتنعا، فلا يحتاج إلى شرط حادث.

نعم! ذهب بعض المعتزلة إلى القول بتسلسل الارادات و وجوب حدوث الفعل عند الإرادة المتعلّقة به، فتوقّف الحادث على الشرط الحادث عندهم ممنوع، إلّا أنّهم لتجويزهم مثل هذا التسلسل لا يصحّ جريان هذا الاستدلال من قبلهم. و على أىّ حال قد ظهر أنّ المعتزلة بأجمعهم لا يمكنهم الاستدلال بانّه على تقدير الايجاب لو كان العالم حادثا لتوقّف على شرط حادث، لكفاية الداعى فى تخصيص الايجاد على ما ذهبوا إليه، فلا- يتوقّف على شرط حادث. و لو احتجّوا بهذا الاستدلال لأمكن المعارضة بانّه لو لم يكن الفاعل موجبا أيضا و كان العالم حادثا لتوقّف. و لا يمكنهم الفرق بين الايجاب و الاختيار فى ذلك، لأنّ الداعى إن كان كافيا فى تخصيص ايجاد الحادث أمكن منع توقّف الحادث على شرط حادث حتّى لا يمكن الاستدلال و لا يجوز المعارضة. و الظاهر انّه لمّا كان ذلك الايجاب و حدوث الأثر متنافيين لا- يمكن تعقّل اجتماعهما، فتوهّم عدم جريان القول بالداعى فى صورة الايجاب مع الحدوث.

و فيه: انّ بناء المستدلّ على أنّ لزوم التوقّف على شرط انّما هو على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور مع قطع النظر عن استحالة ذلك، بل فرض وقوعها و قال: انّه يتوقّف حينئذ على شرط حادث. و لا شكّ انّه على فرض تحقّق الحدوث يمكن منع هذه المقدمة مستندا بالداعى، و لا- ارتباط لهذه المقدّمة حينئذ بالايجاب و الاختيار، فعدم الاحتياج فى صورتى الايجاب و

الاختيار كليهما إلى شرط

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۳

حادث لازم، فالاستدلال باطل. و إن لم يكن الداعى كافيا فى تخصيص ايجاد الحادث فيحتاج فى الصورتين إلى شرط حادث لبطلان الترجيح بلا مرجّح بزعم المعتزلة مطلقا- أى: فى المختار و الموجب-، لأنّه يوجب عدم الايجاب مطلقا و هم قائلون بالايجاب الخاصّ، فيلزم التسلسل. فأحد المحذورين من لزوم التسلسل أو الترجيح بلا مرجّح لازم، فتكون المعارضة واردة.

و أنت تعلم انّ الداعى بمعنى علمه- تعالى- بوجود الخير و عدم قبول العالم للوجود قبل آن الحدوث يكفى للتخصيص، فالترديد للاستظهار.

و يؤيّد ما ذكرناه ما قال بعض الاعاظم: لزوم التخلّف أو التوقّف على شرط حادث على تقدير حدوث العالم ممنوع، سواء/ ۵۴DA / كان ذلك التقدير مع تقدير الايجاب بالمعنى المذكور أو بدونه، إذ يصحّ أن يكون الموجب بسبب علمه بوجود الخير مقتضيا لوجود العالم فى الوقت الّذى وجد فيه، فاذا حصل وجوده فى ذلك الوقت لا يكون متخلّفا عن اقتضاء الموجب.

لا- يقال: وجوده فى ذلك الوقت و إن لم يتخلّف عن اقتضاء الموجب لكنّه تخلّف عن الموجب المقتضى و انّما الكلام فيه لا غير، كيف و لو لم يكن متخلّفا لزم أن يكون وجوده مع كونه فى ذلك الوقت ازليا، فيلزم قدمه مع محذور آخر هو التناهى، لأنّ الفرض حدوثه؛ لأنّا نقول: الحدوث من لوازم ماهية ذلك الوقت، فلو كان فى الأزل يلزم الانقلاب فى الماهية. و أيضا ما ذكرتم انّما يلزم على من أثبت قبل وجود العالم زمانا أزليا و وقتا غير متناه حتّى نتصوّر خلق العالم قبل الوقت الّذى خلق فيه بمقدار سنة أو سنتين أو غير ذلك، فاذا كان/ ۵۷MB / موجودا فى وقت الحدوث و لم يكن موجودا فى شىء من ذلك الاوقات يلزم التخلّف أو الترجيح بلا مرجّح أو عجز الفاعل- كما الزمهم الشيخ الرئيس بذلك فى الشفاء و النجاة و التعليقات-. و أمّا من نفى ذلك و حكم بأنّ حصول الامتداد انّما هو بمجرّد فرض أو وهم و تقدير- كفرض حصول الامتداد المكانى فوق الفلك المحدّد- فلا يلزم عليه شىء من تلك المفاسد.

فان قلت: لا ريب فى معية الواجب- تعالى شأنه- لوجود العالم، و هو يوجب إمّا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۴

قدم العالم أو حدوث البارى- تعالى عن ذلك علوّا كبيرا!-؛

قلنا: لا يلزم شىء منهما، و انّما يلزم لو كانت هذه المعية زمانية و ليس كذلك. و ليس من شرط كلّ معية أن تكون زمانية إلّا إذا كان المعان كلاهما زمانيين، و الواجب- تعالى- غير زمانى، لأنّه موجد الزمان و ما فيه.

فان قلت: إذا لم تكن معيته لشىء زمانية فعلى أى: نحو تكون معيته للعالم؟؛

قلنا: نحن نجزم بتحقّق معيّة غير زمانية للواجب- تعالى- بالنسبة إلى العالم بالبرهان الدالّ عليه، و إن اشكل علينا تصوّر كنه تلك المعية و ملاحظة أحوال المكان، يعنى على تصوّر ما ذكرناه من أحكام الزمان؛ انتهى. هذا؛ و اعترض بعض الفضلاء على ما ذكرناه من عدم الفرق بين صورة الاكتساب و الاختيار فى ورود المقدّمة المذكورة بأنّ قول المعتزلة بكفاية الداعى فى تخصيص ايجاد الحادث بوقته انّما هو على تقدير الاختيار لا مطلقا، إذ لو قالوا بالايجاب المذكور و اقتضاء الداعى القديم امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم لكان فرض حدوثه حينئذ محالا و مخالفا لما هو مقتضى الداعى المذكور، فلا يمكنهم أن يسندوا التخصيص بوقت حدوثه إلى مثل ذلك الداعى البتة، و اسنادهم التخصيص إلى الداعى فى صورة الاختيار انّما هو لاعتقادهم انّ الداعى لا يدعوا إلّا إلى معدوم، فيقتضى نحوا من الانفكاك. و الحاصل انّ الداعى المعتبر فى الموجب مباين للداعى المعتبر فى المختار فى الاقتضاء، فلا يمكن أن يسند إلى أحدهما اقتضاء الآخر، فعدم جريان القول بمقتضى الداعى المعتبر فى المختار فى صورة فرض الايجاب مع الحدوث ليس توهّما، انّما التوهّم عدم الفرق بين مقتضى الداعيين و تسوية صورة الايجاب و الاختيار فى جواز استناد التخصيص

المذکور إلی الداعی، فلا یتیسّر للقائل بالایجاب المذکور منع المقدمة المذکورة مستندا إلی الداعی لعدم کفایته للتخصیص المذکور إلّا علی تقدیر الاختیار. و لذلک تری القائلین بهذا الایجاب من الفلاسفة لم یسندوا إلی الداعی الّذی اعتبروا فی الموجب بهذا الایجاب تخصیصا هربا عن لزوم الاختیار، حتّی أنّهم فی تصحیح الحوادث الیومیة بأوقاتها و ارتباطها بفاعلها القدیم اضطرّوا إلی اختیار القول بالحرکة السرمدیة و شغلوا ذممهم

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۵

لدفع المناقشات الّتی یتوجّه علی القول بها. فلو کان القول بالداعی مصحّحا للربط المذکور علی تقدیر الایجاب أیضا لمّا احتاجوا إلی أمثال ذلک کما لا یحتاج إلیها القائل بالاختیار؛ انتهی.

و أنت تعلم انّ هذا الاعتراض بطوله ساقط!. فانّ بناء الاستدلال علی انّه إذا فرض اجتماع الایجاب المذکور مع الحدوث و قطع النظر عن استحالة ذلک لتوقّف الحدوث علی التسلسل فی الشروط، و بناء المعارضة علی انّه إذا سلّم الحدوث- کما هو المفروض فی الاستدلال- لا بدّ من القول بالترجیح بلا مرجّح أو التزام التسلسل فی الشروط، سواء کان الفاعل موجبا أو مختارا.

و الجواب بامکان القول بالتخصیص بالداعی للمختار مشترک. و عدم قول القائلین بالایجاب به و اضطرارهم فی تصحیح حدوث الحوادث فی أوقاتها المعینة إلی القول بالحرکة السرمدیة لقولهم بالقدم، و لو قالوا بالحدوث لم یحتاجوا إلی القول بسرمدیة الحرکة و کفاهم القول بالداعی من العلم بالأصلح أو غیره.

فان قیل: فی صورة الایجاب لا یکفی الداعی للتخصیص، بل لا بدّ من التزام القول بالتسلسل فی الشروط لأنّه لو لم یتوقّف حینئذ علی شرط حادث بل کان جمیع ما یتوقّف علیه حاصلا فی الأزل لکان یجب أن یکون قدیما مع انه فرض حادثا، هذا خلف!؛

قلنا: مع القول بالداعی لا یکون جمیع ما یتوقّف علیه حاصلا فی الأزل، لأنّ من جملة ما یتوقّف علیه هو الداعی و هو کان مقتضیا للحصول فیما لا یزال. فلو فرض انّ الداعی هو العلم بالأصلح فنقول: انّه تعلّق فی الأزل بایجاد العالم فیما/ ۵۴DB / لا یزال، فلا یکون جمیع مقتضیات حصول العالم موجودا فی الأزل. علی انّ ما ذکر معارض بأنّه لو توقّف علی شرط حادث لوجب أن لا یکون قدیما، و هو ینافی فرض الایجاب المذکور.

فان اجیب: بانّ هذه المعارضة غیر قادحة، لأنّ الحدوث علی فرض الایجاب المذکور محال، فیجوز أن یستلزم النقیضین فلا یضرّ/ ۵۸MA / ما تقدّم من استلزامه

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۶

التوقّف علی شرط حادث؛ قلنا: قد مرّ مرارا أنّ بناء الاستدلال علی فرض اجتماع المتنافیین و التکلّم علی تقدیره، و حینئذ فلزوم محال من فرض محال آخر مسلّم، إلّا أنّه لا یضرّنا أیضا- کما لا یخفی-.

و قد وضح وضوحا تامّا بما ذکر أنّ الاستدلال المذکور علی نفی الایجاب بالمعنی الّذی نحن بصدده لا یتمّ و لا یصحّ علی قاعدة الاعتزال، و علی ما صحّ و تحقّق عندنا.

نعم! انّه یصحّ عند تابعی الاشعری و یتمشّی اجرائه علی مذهبهم. و لا یرد علیهم النقض بصورة الاختیار، لأنّهم جوّزوا تأثیر الفاعل المختار بدون مرجّح، فقالوا: إن کان تأثیره- تعالی فی الحادث یحتاج إلی مرجّح غیر الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل فی الحوادث، و کلاهما محالان. و حاصل کلامهم: انّ تأثیره- تعالی- لیس بالایجاب بل بالاختیار بدون الوجوب و اللزوم، بأن یکون المرجّح نفس إرادة الفاعل المختار و إلّا لزم قدم العالم أو التسلسل فی الحوادث، و کلاهما محالان. فاعتقاد الاشعری انّ العلّة إن کانت موجبة- أی: علة علی سبیل الوجوب و اللزوم- نمنع تخلّف المعلول عنها، فیتم الدلیل من قبله، لأنّه إن کانت العلّة الموجبة بجمیع شرائطها حاصلة فی الأزل فیلزم القدم البتة، و إلّا فیتوقّف علی شرط و یلزم التسلسل. و أمّا إذا لم یکن ایجاب اصلا فلا یلزم من قدم العلّة قدم المعلول، لأنّه یترجّح أحد مقدوریه علی الأخر فی أیّ وقت شاء بلا مرجّح.

و توضيح ذلك: انّ الأشعرية لمّا قالوا انّ الفاعل المختار بإرادته يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجّح حادث فى أىّ وقت شاء- بخلاف الموجب، فانّه لو كان أثره حادثا لتوقّف على شرط حادث على مذهبهم لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التّام- فلم يجوّزوا فى الفاعل الموجب الترجيح بلا مرجّح حتّى لا يتوقّف على شرط حادث على مذهبهم، فأمكن الاستدلال من قبلهم على فرض الايجاب بانّه لو كان حادثا لتوقّف على شرط حادث و يلزم التسلسل. و لا يعقل المعارضة معهم بانّه على تقدير عدم الايجاب أيضا لو كان حادثا لتوقّف على شرط حادث، لأنّهم فى صورة الاختيار جوّزوا الترجيح بلا مرجّح، فهم يمنعون هذه المقدّمة على هذا التقدير.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۷

ثم اعلم! أنّ النافين للايجاب مطلقا- أى: الّذين لا يشترطون فى صدور الفعل عن الفاعل الوجوب و اللزوم- فرقتان: فرقة قالوا انّ صدور الفعل عن القادر لا يتوقّف على انضمام الداعى و المرجّح إليه اصلا، بل القادر هو الّذى يرجّح أحد مقدوريه على الآخر بدون مرجّح؛ فهم لا يشترطون فى الصدور الأولوية أيضا. و هؤلاء هم الاشاعرة المجوّزون للترجيح بلا مرجّح اصلا- أى: بلا مرجّح يصير به الفعل واجبا و لا مرجّح يصير به أولى-؛

و فرقة أخرى اشترطوا فى الصدور الأولوية و قالوا: انّ صدور الفعل عن القادر موقوف على داع يصير الفعل بسببه أولى بالوقوع، إلّا إنّه لا ينتهى إلى حدّ الوجوب، حتّى يبقى الفرق بين الموجب و القادر.

و إذ علمت ذلك فنقول: الحقّ انّ الاستدلال المذكور يتمشّى من جانب الفريقين؛ و المناط فى تماميته انّما هو القول بنفى الوجوب و اللزوم. و لا يشترط فيه نفى الاولوية أيضا و القول بصحّة الترجيح بلا مرجّح اصلا، لأنّ للفرقة الثانية أيضا أن يقولوا:

لو كان صدور الفعل عن القادر يحتاج إلى داع يوجبه لزم قدم العالم أو التسلسل. و أمّا إذا لم يكن الداعى موجبا بل منشئا لمجرّد الأولوية فلا يلزم شىء من ذلك، إذ يمكن أن يكون ذلك الداعى فى الأزل و لم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال، لأنّه لا يمتنع تخلّف الفعل عن السبب الغير الموجب.

فما قيل: انّ مجرّد القول بنفى الايجاب مطلقا- أى: من دون القول بصحّة الترجيح بلا مرجّح مطلقا، كما ذهب إليه الفرقة الثانية القائلون بالاولوية- لا يكفى فى صحّة الاستدلال المذكور؛ ضعيف. و ما ذكر الامام فى الأربعين فى الزام تلك الفرقة بأنّه على تقدير تلك الأولوية ان أمكن الفعل و الترك معا فلا يكفى فى صدور الفعل بل لا بدّ من سبب آخر، و إن لم يمكن طرف الترك يكون طرف الأولى واجب «۱»؛ لا دخل له فيما نحن فيه!، لأنّ الفرض تمامية الاستدلال على فرض تسليم مذهبهم، و ما ذكره الامام انّما هو لابطال أصل مذهبهم؛ و هو كلام آخر. كما انّ بطلان أصل مذهب الفرقة الأولى أيضا-

(۱)- راجع: الأربعين، ج ۱، ص ۱۷۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۸

أعنى: الترجيح بلا مرجّح- لا دخل له بما نحن فيه.

و بما ذكر يندفع ما ذكره بعض الأعلام: انّ دليل الأشعرى على عدم احتياج الحادث إلى غير الإرادة- أعنى: قوله: إن كان تاثيره تعالى فى العالم محتاجا إلى مرجّح غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسلسل فى الحوادث، و كلاهما محال- لا ينفى الايجاب اصلا لا برهانيا و لا الزاميا؛ أمّا الأوّل: فلأنّ الترجيح بلا مرجّح لمّا كان جائزا عند الأشعرى، فلو كان الفاعل موجبا و الفعل حادثا لا يلزم التوقّف على شرط حادث عنده؛ و أمّا الثانى: فلأنّ التسلسل فى الحوادث غير ممتنع عند الحكيم؛ انتهى.

و وجه/ ۵۸MB / الاندفاع: انّ جواز الترجيح بلا مرجّح عند الأشعرى انّما هو للفاعل المختار دون الموجب، ففى صورة الايجاب إذا كان العالم حادثا لزم التسلسل/ ۵۵DA / فى الحوادث البتة، و الحكيم قائل بتوقّف الحادث على الشروط المتسلسلة؛ فتكون هذه المقدمة- أعنى: لزوم التسلسل- الزامية، لأنّ الأشعرى ليس قائلا به، لأنّ الحكيم قائل بجواز التسلسل فى الحوادث أيضا و الاشعرى

قائل ببطلانه، فتكون إحـدى مقـدمتى هذا الدليل «۱» جدليـة و أخراهما برهانيـة، و سيأتى انّ الـدليل إذا كان بعض مقـدّماته جدليا و بعضها برهانيا يمكن أن يكون جدليا و برهانيا؛ هذا.

و أورد على هذا التفصيل الّذى ذكرناه- أعنى: ورود المعارضة على المعتزلة و عدم ورودها على الاشاعرة- ايرادان:

الأوّل: انّ المعارضة لا ترد على المعتزلة، إذ لهم أن يقولوا على تقدير عدم كون تأثيره- تعالى- فى العالم بالايجاب بل بالاختيار: لزوم الترجيـح بلا مرجّح ممنوع، لجواز وجود المرجّح و هو علم الفاعل بالمصـلحة فى ترجيح ايجاد العالم فى وقت حدوثه، فتوقّف الايجاد على هذا التقدير على شـرط ممنوع. و مثل هذا المنع لا يتوجّه على أصل الدليل، إذ محصّـِله انّ تأثير الواجب- تعالى- فى ايجاد العالم إن كان بالايجاب الّذى زعمه الحكماء و كان العالم حادثا لتوقّف التأثير على شـرط بلا شـبهة. و الحاصل انّ منع التوقّف على الشـرط على تقدير كون الفاعل مختارا له وجه صحيح، و أمّا على تقدير

---

(۱)- الاصل:- هذا الدليل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۵۹

كون الفاعـل موجبـا و الأـثر حادثا فلا وجه له عنـد المعتزلـة و الحكماء. و فساده ظاهر، لما مرّ من أنّ كون الحادث متوقّفا على شـرط ليس لازما لفرض الايجاب المذكور، بل هو لازم لكون الشيء حادثا سواء كان فاعله موجبا أو مختارا لو لم يوجد مخصّص الداعى.

فـان أجيب فى صورة الاختيار بوجود المخصّـِص- و هو علم الفاعل المختار بالمصـلحة- فلا يجرى هـذا فى الصورة الايجاب بالمعنى المذكور أيضا، لأنّ الموجب بمعنى الفاعل الغير المنفكّ عن الايجاد يجوز أن يكون عالما بالأصلح- كما تقدّم مفصّلا-.

فان قيل: القائلون بالايجاب بهذا المعنى- أعنى: الفلاسفة القائلين بالقدم- لا بدّ لهم من التزام التسلسل فى الشروط، لأنّ تخصيص كلّ حادث من الحوادث اليوميـة بوقت دون آخر لا يتصـحّح عنـدهم إلّا بـذلك و اثباتهم للحركة السـرمدية مسـتلزم لذلك، لأنّ كلّ جزء منها يتوقّف على الجزء السابق عليه و التصـفّح يعطى اتفاقهم على الاذعان بتحقّق النسبة فى المتعاقبات، فهم لمّا جعلوا المرجّح لوجود كـلّ حـادث من الحـوادث اليوميـة فى وقته الخـاصّ هـو تـوقّفه على شـرط متحقّق قبله دون العلم بالأصـلح فلو كـان أصول العـالم من الافلاك و غيرها حادثة لزمهم أيضا جعل المخصّص توقّفه على حدوث شرط سابق عليه و هو على آخر ... و هكذا إلى غير النهاية. و أمّا المعتزلة فهم ليسوا قائلين بتوقّف الحوادث على الشـروط الغير المتناهية، بل يجعلون المخصّص فى الكلّ هو العلم بالأصلح، فلا يرد عليهم المعارضة بوجه لا برهانيا و لا الزاميا؛

قلنا: الفلاسـفة لمّا قالوا بالقدم اضـطرّوا إلى القول بوجود التسـلسل فى الشـروط المتعاقبة، لأنّ القول بوجود الحركة السرمدية لا ينفكّ عنه و التزام وجود الحوادث و الأشـخاص الغير المتناهية مسـتلزم لذلك لزوما بيّنا، فالتسـلسل فى الشروط الحادثة من لوازم القول بقدم أصول العالم لا من لوازم مجرّد حدوث الحوادث، فلو فرض قولهم بحدوث أصول العالم يلزم عليهم جعل المخصّـِص لوقت الحدوث هو التوقّف على شـرط سابق عليه و الاذعان بتحقّق الشـروط الغير المتناهية، بل لهم أن يجعلوا المرجّح هو العلم بالأصلح أو عدم وقت قبل وقت الحـدوث. و يؤيّد ذلك انّ العالم عندهم حادث بالذات و المرجّح لايجاده كذلك عندهم انّما هو ذات العلّة التامّة من دون توقّف على شيء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۰

آخر.

فان قيل: الفلاسـفة لمّا قالوا بالقدم و لم يكن العالم حادثا عندهم فالتسـلسل فى المتعاقبات لازم عليهم البتة، فجواز جعلهم المخصّـِص ذات الوقت أو العلم بالأصلح لا معنى له!؛

قلنا: قـد تقـدّم انّ حـدوث العالم مع الايجاب بالمعنى المذكور أمر لا يعقل إلّا أنّ التوقّف على شـرط حادث انّما أخذه المستدلّ على

فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور و قطع النظر عن امتناع ذلك، بل فرض الوقوع و تكلّم بانّه حينئذ يلزم التوقّف على شرط حادث، فالمطلوب انّه إذا امكن على سبيل الفرض و التقدير اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور- أى: ما هو ملزوم القدم لزوما بينا كما أخذه المستدلّ- فللحكيم أن يجعل المرجّح لآن الحدوث هو العلم بالأصلح، كما انّ للمستدلّ أن يجعله ذلك بعد المعارضة. و بالجملة انّ الحكيم لمّا لم يقل بالحدوث لم يكن يجعل المخصّص العلم بالأصلح مذهبا له، إلّا أنّ سند المنع لا يلزم أن يكون مذهبا للمانع.

و أيضا لو وجب الزام الحكيم بما هو مذهبه و لا يجوز له التعدّى إلى ما لا يقول به لكان اجراء هذا الدليل من قبل المعتزلة الزاميّا على الحكماء، و هو ليس بصحيح، لابتنائه على امتناع التسلسل التعاقبى، و هو ليس بمسلّم عندهم.

و قد ظهر ممّا ذكر انّ المعارضة واردة على المعتزلة، فالاستدلال المذكور من قبلهم لا يكون برهانيا- لعدم تسليمهم المقدّمة المذكورة، أعنى: توقّف الحادث على الشروط الحادثة- و لا الزاما على الحكماء لما ذكر، لا لأنّ تلك المقدمة ليست مسلّمة عند الحكماء- كما قال بعض الأفاضل: الظاهر انّ تلك المقدّمة غير مسلّمة عند الحكماء أيضا، لأنّهم يتشبّثون فى استناد الحادث بالقديم بموجود قديم مستمرّ متجدّد متّصل واحد ذى اعتبارين كالحركة يكون باحدهما شرطا لحدوث الحادث و بالآخر مستندا بالقديم السرمدى، كما ينوّه فى محله؛- انتهى.

و قال بعض آخر: انّ التوقّف على الشرط الحادث و التزام التسلسل فى الشروط

لا يقول به إلّا شرذمة من القائلين بالقدم؛ قال صدر المحقّقين فى رسالة اثبات الواجب:

و أمّا نسبة التزام هذه التسلسل إلى الحكماء فافتراء؛ و قال ولده غياث المدقّقين فى شرحه: اى قدماء الحكماء المحقّقين، فانّهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفّح الصحف الموروثة عنهم، و انّما التزمه قوم من المتفلسفين المتأخّرين ممّن لا اعتماد على كلامهم. و المنكرون للتسلسل فى الشروط الحادثة بيّنوا كيفية حدوث الحوادث اليومية بوجه آخر، و هو انّهم اثبتوا حركة سرمدية و هى أمر واحد متّصل و له اجزاء فرضية فكلّ فرد من الحوادث مستند إلى بعض معيّن من تلك الحركة الواحدة؛ «۱» انتهى.

و ذلك لأنّ التصفّح يعطى بأنّ الفلاسفة متّفقون على التزام التسلسل فى الشروط الحادثة؛ و اذعانهم بوجود الحركة السرمدية دليل قاطع على ذلك، لأنّ الحركة القديمة ذو اجزاء كلّ جزء منها متوقّف على جزء سابق عليه، فيلزم التسلسل فى الأمور المتعاقبة. فجعل استناد الحوادث اليومية إلى الحركة السرمدية دليلا على عدم توقّف الحادث على الشروط الحادثة الغير المتناهية أمر غريب.

و قال بعض أهل التحقيق: انكار كون هذه المقدّمة مسلّمة عند الحكماء غريب جدا، إذ لا ريب لمن تصفّح كتبهم فى انّهم يقولون بها.

و ما تخيّله من أنّهم قالوا باستناد الحوادث إلى الحركة و هى موجود واحد قديم بلا توقّف على شرط فلم تكن المقدّمة مسلّمة عندهم، ففيه: انّ نظرهم إلى انّ الحركة لها أجزاء غير متناهية يتوقّف كلّ جزء منها على سابقه. و حينئذ لا بأس باستناد الحوادث إليها، إذ توقّف كلّ حادث على شرط حادث على سبيل التسلسل على التعاقب، فليس فى ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحادث بالقديم بلا توقّف على شرط حادث. كيف و لو جوّزوا ذلك فما بالهم ارتكبوا تلك الحركة و تورّطوا فيما تورطوا فيه؟!. فظهر انّ تعليل عدم امكان جعل الاستدلال المذكور جدليا و الزاميا للحكماء لعدم كون المقدّمة «۲» المذكورة مسلّمة عندهم غير صحيح. فالصحيح تعليله

---

(۱)- ما عثرت على هاتين الرسالتين، و الظاهر انّهما لم تطبعا بعد.

(۲)- الاصل: المسألة.

بما ذكروا بانّ الحكيم قائل بتوقّف الحادث على الشرط الحادث مطلقا، سواء كان الفاعل مختارا أو موجبا، فعلى تقدير جعله جدليا و الزاميا للحكيم يتوجّه على المعتزلة النقض قطعا؛ هذا.

و قيل فى بيان عدم جواز استعمال الدليل المذكور لا برهانيا و لا جدليا من قبل المعتزلة و ورود المعارضة عليهم مع انّهم يجوز لهم على الظاهر أن يقولوا- لم لا يجوز أن تكون المقدّمة المذكورة لازمة لفرض الايجاب المذكور و ان اعتقدنا بطلانها فى نفسها كما فى كثير من توالى المتّصلات اللزومية-: انّ القول بالمقدمة المذكورة كما انّه لا يصحّ فى نفسه عندهم كذلك ليس لازما لفرض الايجاب المذكور فى الواقع حتّى يصحّ استعمال المعتزلة لها على فرضه، و حينئذ لا يجوز لهم استعمالها أصلا.

بيان عدم اللزوم: انّ معنى الايجاب المذكور هو امتناع انفكاك الذات عن ايجاد العالم مطلقا فى الازل، فيلزمه حصول جميع شرائط التأثير فيه فى الأزل و عدم توقّفه على شيء اصلا فلا يمكن مع استلزامه عدم التوقّف المذكور أن يستلزم أيضا توقّفه على الشروط للزوم اجتماع النقيضين، و هو محال؛ فثبت انّ توقّف العالم حال حدوثه على حادث آخر لا يمكن أن يكون لازما لفرض الايجاب المذكور؛ انتهى.

و فيه: ما تقدم من انّ بناء الاستدلال على قطع النظر عن استحالة اجتماع الايجاب المذكور مع حدوث الأثر، و لولاه لم يصحّ للأشعرى أيضا نفى مطلق الايجاب. و إذا كان اجتماع هذين الأمرين- أعني: القدم و الحدوث- محالا و مع ذلك فرض وقوعه و استدلّ على تقديره فلا مانع من لزوم محال آخر منه- أعني: اجتماع عدم التوقّف على شيء و التوقّف على الشرط-، لأنّ المحال قد يستلزم فرضه محالاـ آخر و الاستدلال بفرض وقوع محال و ترتّب محال آخر عليه أمر شائع بينهم، و لو منعه مانع محتجّا بعدم فائدة فيه و عدم الاحتياج إليه فهو كلام آخر. و سنذكر انّ من وجوه الاختلال فى هذا الاستدلال عدم الاحتياج إليه، للزوم القدم على فرض الايجاب المذكور ضرورة، و نشير إلى/ ۵۹MB / أنّ من وجوه الاختلال فيه و ان كان مندفعا بما ذكر من لزوم اجتماع النقيضين- أعني: الايجاب بالمعنى المذكور و الحدوث-، و المحال قد يستلزم المحال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۳

فلقائل أن يقول: حينئذ لا مانع من لزوم التسلسل فى الشروط المتعاقبة لامكان استلزام المحال المحال، و المطلوب هاهنا انّه مع قطع النظر عن هذه الوجوه من الاختلال يلزم اختلال آخر أيضا، و هو المعارضة من قبل الحكماء على المعتزلة.

الثانى: انّ المعارضة يرد على الأشعرى أيضا. فان أجيب: بانّ للأشعرية الجواب بالتزام التخلّف و الترجيح بلا مرجّح و يكون كلامه فى الاستدلال على سبيل الجدل و الالزام؛

قلنا: للمعتزلة أيضا التزام عدم توقّف الحادث على شرط حادث و يكون كلامهم فى الدليل على سبيل الجدل؛ انتهى.

و لاـ يخفى ضعفه على ما بيّناه، لأنّ الاستدلال المذكور على مذهب الاشعرى برهانى لا يتوجّه عليه النقض مطلقا، لأنّ فى صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجّح عنده بخلاف صورة الايجاب. و ما ذكره من امكان جعل الدليل المذكور جدليا من قبل المعتزلة فقد عرفت فساده.

و بذلك يندفع ما ذكره بعض آخر: انّ الدليل المذكور لا يمكن اجرائه من قبل الأشعرى أيضا لا برهانيا/ ۵۶DA /- لتجويزه الترجيح بلا مرجّح- و لا جدليا- لابتنائه على استحالة التسلسل فى الشروط المتعاقبة-، مع أنّ الحكماء يجوّزوه، فلا يصحّ استعماله الزاما عليهم. فالحقّ انّ هذا الدليل لا يصحّ اجرائه اصلا لا من قبل الأشعرى و لا من قبل غيره، لا برهانيا- لابتنائه على التوقّف على الشرط الحادث و هو غير ممنوع عند المتكلّمين، أمّا عند الأشاعرة منهم فلتجويزهم الترجيح بلا مرجّح، و أمّا عند غيرهم فلأنّ المرجح عندهم إمّا علم الفاعل و إمّا ذات الوقت-؛ و لا الزاميا- لابتنائه على استحالة جميع انحاء التسلسل، و هو غير ممنوع عند الحكماء- أيضا؛ انتهى.

و وجه الاندفاع ما عرفت من صحّة جعله برهانيا من قبل الأشعرى.

و الحقّ انّه يمكن أن يكون من قبله جدلا و الزاما على الحكماء أيضا. و ما استدلّ به على عدم امكان جعله جدليا يرد عليه: انّه لا ريب

فى أنّ أحد مقدّمات هذا الدليل- و هو لزوم التسلسل فى الشروط- جدلىّ للزومه على مذهب الحكيم دون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۴

الأشعرى، و هو يكفى لكونه جدليا، و لا يلزم أن يكون باقى مقدّماته أيضا جدليا. و لا يلزم من استعمال مقدّمة فى الدليل جدلا أن يكون جميع مقدّماته ممّا يسلّمه الخصم، بل يجوز أن يكون بعض مقدّماته ممّا يعتقد المستدلّ كونه برهانيا و إن لم يسلّمه الخصم فاذا كان لزوم التسلسل فى الشروط مسلّما عند الحكيم لزم كونه جدليا و ان كان بطلانه غير مسلّم عنده، بل كان ممّا اعتقده الأشعرى و ثبت عنده بالبرهان، هذا.

و قال بعض الفضلاء: انّ الدليل المذكور من قبل الأشاعرة غير تامّ، إذ هم يجوّزون تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و استحالته مأخوذة فى الدليل.

و اجاب عنه بعض الأعلام: بانّ المذكور فى الاستدلال هو التخلّف عن الموجب التامّ و هو باطل باتفاق العقلاء، لكن الأشاعرة ينفون الموجب مطلقا لا أنّهم يجوّزون التخلّف؛ كيف و هو فى قوّة اجتماع النقيضين؟!. و أمّا تخلف المعلول عن العلّة التامة فهو و ان كان جائزا عقلا عندهم لكنّه غير واقع و مستحيل عادة نعم! تخلّف العلّة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته فى الأزل عن ايجاد الفعل مطلقا جائز و واقع عند أكثر المتكلّمين، لأنّ ذاته- تعالى- مع علمه و ارادته علّة تامة فى الأزل لوجود العالم عندهم، بل موجب تامّ عند بعضهم- كالمحقق الطوسى و اتباعه-، و العالم غير موجود فيه و بناء تجويز ذلك عند كلّ طائفة أمر و عند المحقّق الطوسى هو العلم بالأصلح؛ انتهى.

و حاصله: انّ الأشاعرة لا يجوّزون التخلّف عن الموجب التامّ و الكلام فى الاستدلال انّما هو فيه، و هو صحيح لا غبار عليه، كما مرّ غير مرّة من أنّ الأشاعرة لا يجوّزون التخلّف عن الموجب التامّ و إن جوّزوا التخلّف عن الفاعل المختار بسبب الإرادة، لا بأن يكون التخلّف جائزا بعد تعلّق الإرادة بالفعل- لوجوبه حينئذ عندهم-، بل قبل تعلّقها بمعنى انّ تعلّقها بالفعل ليس بواجب، فيجوز للفاعل المستجمع لجميع الشرائط أن يريد الفعل و أن لا يريد، لجواز الترجيح بلا مرجّح.

فالتخلّف الجائز عن الفاعل المختار هو التخلّف عن المختار المستجمع للشرائط من الدواعى و غيرها سوى الإرادة، و مع الإرادة لا يجوّزون التخلّف. و لا ريب انّ الفاعل بدون تعلّق الإرادة ليس علّة تامّة و ان حصل جميع ما سواه من شرائط

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۵

التأثير. فما ذكره المجيب المذكور من أنّ التخلّف عن العلّة التامّة جائز عقلا عندهم ليس على ما ينبغى!.

قال بعض أهل التحقيق: ان مذهب الاشاعرة فى صدور الفعل عن الفاعل المختار انّه يصدر عنه بدون اللزوم و الوجوب فى الاختيار و الإرادة، كما هو زعم المعتزلة من انّه لا بدّ من مرجّح فى الفعل يوجب تعلّق الإرادة مثل كونه أصلح للصدور، لأنّ الاشاعرة قالوا: المختار مرجّح بإرادته من غير مرجّح يوجب تعلّق الإرادة و ان كان صدور الأثر بعد تعلّق الإرادة واجبا. فلا يتوهّم أنّ الأشاعرة ينفون وجوب الفعل و الأثر بعد تعلّق الإرادة، بل القول بانّ الشىء ما لم يجب لم يوجد متّفق عليه بين الكلّ إلّا شرذمة قليلة من المتكلّمين القائلين بالأولويّة/ ۶۰MA / الغيرية، فالوجوب و اللزوم اللذان ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلّق الإرادة بسبب موجب له- كالأصلحية مثلا-، لا وجوب الفعل بغير الإرادة. و قد اعترض عليهم: بانّ ما قيل فى وجوب الفعل آت بعينه فى تعلّق الإرادة أيضا؛ انتهى. و قال بعض آخر من الأعاظم: انّ ما نسب إلى الأشعرى من انّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة جائز عقلا عندهم ممّا لم أقف على مأخذه!؛ بل ظاهر كلام المواقف و شرحه انّهم يقولون باستحالة التخلّف عقلا. قال فى المواقف: الإرادة القديمة يوجب المراد؛ و فى شرحه: اى: إذا تعلّقت إرادة اللّه- تعالى- بفعل من أفعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل و امتنع تخلّفه عن ارادته، اتفاقا من أهل الملّة و الحكماء أيضا «۱»؛ انتهى.

و أيضا اورد فى بحث الاختيار من جانب القائلين بايجاب السؤال: بأنّ قدرته- تعالى- متعلّقة فى الأزل بهذا الطرف و به يجب وجوده،

و حينئذ فما الفرق بين الموجب و المختار؟؛

و أجاب: بانّ الفرق انّه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلّق قدرته يستوى إليه الطرفان، و وجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلّق القدرة و الإرادة به، لا وجوب ذاتى كما فى الموجب بالذات/ DB۵۶ ؛ و لا يمتنع عقلا تعلّق قدرته بالفعل بدلا

---

(۱)- ما وجدت العبارة فى المواقف و شرحه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۶

من الترك و بالعكس. و أمّا الموجب فانّه يتعين تأثيره فى أحدهما و يمتنع فى الاخر عقلا؛ انتهى.

و توضيح المقام: انّ مذهب الأشاعرة هو أنّ الفعل بعد تعلّق الإرادة به يصير واجبا، و مرادهم بامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامة هو هذا- أى: يمتنع تخلّفه عن الفاعل بعد تعلّق الإرادة و استجماعه لسائر الشرائط-. و لكن تعلّق الإرادة به ليس بواجب، لانّ الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن أن يريد الفعل و أن لا يريد- بناء على جواز الترجيح بلا مرجّح-. و المراد بنفيهم الايجاب هو هذا؛ أى: ليس شيء من الأفعال ممّا يجب صدوره عن الفاعل، فانّ عدم ارادته له ممكن و حينئذ لم يصدر ذلك و إن كان بعد تعلّق الإرادة يجب الصدور البتة. و على هذا فالوجه فى تمشّى الاستدلال المذكور على مذهب الأشاعرة هو انّهم يقولون: إذا كان الفاعل موجبا لا بدّ أن تكون ارادته واجبة الصدور منه، فحينئذ فجميع الشرائط ان كانت حاصلة فى الأزل يجب القدم و إلّا يتوقّف على شرط حادث، و أمّا إذا لم يكن موجبا فيجوز أن يكون جميع الشرائط حاصلة فى الأزل، و لكن لم تتعلّق به الإرادة فى الأزل، فلم يوجد الفعل و تعلّقت به فيما لا يزال، فوجد الفعل؛ هذا.

و قد بقى فى المقام اشتباه ربما يزلّ به بعض الاقدام لا بدّ من الاشارة إلى دفعه. و هو: انّكم قلتم فى مقام الاستدلال: لو كان الفاعل موجبا بالمعنى المذكور و كان العالم حادثا لزم التوقّف على شرط حادث لازم لفرض الايجاب بالمعنى المذكور؛ فنقول: إن كانت المقدّمة المذكورة لازمة لفرض الايجاب المذكور على الاطلاق كان الاستدلال حينئذ تامّا من قبل المعتزلة و لا يرد عليهم المعارضة، كما انّه تامّ من قبل الأشاعرة. و لو لم تكن لازمة له على الاطلاق لم يكن الاستدلال المذكور تامّا من قبل الاشاعرة أيضا، كما انّه ليس تامّا من قبل المعتزلة، لأنّ المقدّمة المذكورة إذا لم تكن لازمة للايجاب بالمعنى المذكور كيف يجوز للأشعرى أن يقول- على فرض الايجاب المذكور-:

إذا كان العالم حادثا لزم التسلسل فى الحوادث إن كان تأثيره- تعالى- فى الحادث محتاجا إلى مرجّح غير الإرادة؟!، و أنّى له أن يدّعى اللزوم بين غير المتلازمين؟!.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۷

و وجه الدفع فيه: انّ المراد بعدم كون المقدّمة المذكورة لازمة لفرض الايجاب بالمعنى المذكور- أى: الايجاب بالمعنى الاخصّ المساوق للقدم فى مقام المعارضة- انّها ليست لازمة لفرض هذا الايجاب المخصوص على أن يكون للخصوصية دخل فى الاستلزام و إن كان لازما لمطلق الايجاب- أى: الايجاب المشترك بين ايجاب الحكماء، و هو الايجاب الخاصّ المذكور المساوق للقدم- و الايجاب بالاعتبار الّذى قال به المعتزلة- أى: وجوب الفعل فى آن حدوثه بسبب الداعى-، فالمراد بعدم لزوم تلك المقدّمة للايجاب المذكور هو انّ تلك المقدمة ليست لازمة لفرض خصوص هذا الايجاب الّذى قصد هاهنا ابطاله، فلا يمكن استعمالها فى ابطال خصوص ذلك الايجاب و اثبات القسم الآخر من الايجاب الّذى قال به المعتزلة، لأنّه لو كان لخصوصية الايجاب المذكور دخل فى استلزام المقدّمة لأمكن أن يبطل بها الايجاب المذكور و يثبت بها الايجاب الآخر، و لكن لم يكن اللزوم لخصوصية الايجاب المذكور، بل كان لمطلق الايجاب لم يمكن ابطال قسم منه و اثبات قسم آخر.

و المراد بلزوم المقدّمة المذكورة للايجاب بالمعنى المذكور فى الاستدلال هو لزومها له فى ضمن مطلق الايجاب المشترك بين

ايجاب الحكماء و ايجاب المعتزلة، و على هذا فالايجاب سواء كان بالمعنى المقصود هاهنا- أعنى: امتناع/ ۶۰MB / الانفكاك المساوق للقدم- أو بالمعنى الّذى اثبته المعتزلة- و هو الوجوب بالداعى فى آن الحدوث المسمّى بالاختيار المقابل للايجاب المقصود هاهنا- مستلزم للمقدّمة المذكورة. فكما يرد حينئذ لزوم المقدّمة المذكورة على الحكيم يرد على المعتزلى أيضا، فالمعارضة واردة على المعتزلة. و لو كانت المقدّمة المذكورة لازمة لخصوص ايجاب الحكماء لزم ورودها عليهم فقط لا على المعتزلة، و كان لهم أن يقولوا: الايجاب الّذى نحن نثبته غير مستلزم لتلك المقدمة، فلم يتوجّه عليهم المعارضة.

ثمّ لمّا كانت تلك المقدّمة لازمة للايجاب المطلق فيمكن للأشعرى- الّذى لا يقول بالايجاب اصلا- ابطال مطلق الايجاب بلزومها؛ فانّ للأشاعرة فى هذا المقام مطلوبين:

أحدهما نفى الايجاب الخاصّ المستلزم للقدم المخصوص بالحكماء؛ و ثانيهما: نفى مطلق

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۸

الايجاب المشترك بين الحكماء و المعتزلة، بل اثبات الاختيار المستلزم لجواز الترجيح بلا مرجّح المختصّ بهم و المقدمة المذكورة و ان كانت غير مسلّمة عندهم أيضا و لا لازمة لفرض الايجاب الأوّل لكنّها لازمة لفرض الايجاب الثانى على زعمهم، بل لنفى الاختيار المخصوص بهم، فيصحّ استعمالهم فى اثبات المطلوب الثانى دون الأوّل. و على ما ذكر يندفع الاشتباه و لا تبقى شبهة أصلا.

و العجب انّ بعض الاعاظم بعد أن/ ۵۷DA / أورد فى المقام حاصل ما ذكرناه قال:

فان قيل: كيف يجوز عند الأشاعرة لزوم تلك المقدّمة لفرض الايجاب المطلق و لا يجوز للايجاب الخاصّ؛ و اجاب: بانّ عدم لزوم تلك المقدّمة للايجاب الراجع إلى القدم من جهة انّ فرض الحدوث المذكور فيها مناف لفرض ذلك الايجاب، إذ محصّل الكلام انّه على تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقّف على شرط حادث، و بطلانه ظاهر. بخلاف الايجاب المطلق، فانّه لا منافاة بين فرضه و فرض حدوث العالم، فيحتمل لزوم تلك المقدّمة على فرضه دون الاول؛ انتهى.

و وجه التعجّب: عدم توجّه السؤال و ازالة الاشتباه بالكلّية بعد ذكر ما أوردناه، لأنّا ذكرنا انّا لا نقول بعدم لزومها للايجاب الخاصّ، بل نقول انّه ليس لخصوص ذلك الايجاب دخل فى لزومها، فلا يتمشّى استعمالها فى ابطال خصوص ذلك الايجاب و اثبات القسم الآخر من الايجاب الّذى تجرى المقدّمة المذكورة فى ابطاله أيضا. نعم! يمكن استعماله فى ابطال مطلق الايجاب كما هو رأى الأشعرى؛ و على هذا يتمّ المطلوب و لا يبقى مقام للاشتباه و السؤال، فلا ايراد.

ثمّ ما ذكره فى الجواب فلا يخفى وهنه!، لانّا ذكرنا مرارا انّ بناء الاستدلال على فرض اجتماع الحدوث مع الايجاب بالمعنى المذكور و قطع النظر عن استحالته. على انّه على ما ذكره تكون المقدّمة المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الّذى يقول به المعتزلة لا ما يقول به الحكماء أيضا، فلا يمكن للأشعرى نفى مطلق الايجاب بلزومها، مع انّه قد صرّح بلزومها للايجاب المطلق؛ هذا.

و ربما يتراءى فى المقام أن يقال: انّ للايجاب المقصود هنا- أعنى: ايجاب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۶۹

الحكماء- معنى آخر غير الايجاب الّذى يقول به الحكماء و المعتزلة- أى: صدور الشىء بالوجوب و اللزوم- و هو المراد بالايجاب المطلق. و ليس الايجاب الأوّل- أعنى: ايجاب الحكيم- فرد، فلا يلزم من لزوم تلك المقدّمة للايجاب الثانى لزومها للأوّل أيضا. و على هذا فلا تكون المقدّمة المذكورة لازمة للايجاب بالمعنى المقصود هاهنا، لا بخصوصه و لا فى ضمن مطلق الايجاب الّذى أثبته الحكيم و المعتزلى؛ فلا يمكن ابطال الايجاب المذكور بلزومها اصلا.

و هو مردود بأنّ ايجاب الحكيم و إن كان معنى آخر لكن لا شكّ فى انّه مستلزم للايجاب بالمعنى الثانى، إذ امتناع انفكاك الأثر عن المؤثّر لا يكون إلّا إذا كان صدوره عنه بالوجوب و اللزوم، و إذا كان مستلزما له فيكون مستلزما للازمه أيضا؛ على انّه لو كان الأمر على ما توهّم لما كان للأشعرى أيضا أن يبطل الايجاب المختصّ بالحكماء بلزوم المقدّمة المذكورة.

تنبيه

على مـا ذكرنا من تمشّى الـدليل المـذكور من قبل الأشاعرة فى نفى المرجّح و نفى الايجاب المطلق لا يتوهّم أحـد منهم انّ كلامهم صحيح و استدلالهم فى الواقع و نفس الأمر تامّ!، بل هو عند التحقيق ساقط.

و توضـيح الكلام فى هذا المقام: انّ الاشاعرة جوّزوا الترجيح بلا مرجّح و نفوا الاحتياج إلى المرجّح مطلقا و قالوا بجواز صدور الفعل عن الفاعل بـدونه. و انّما أقاموا الـدليل المذكور أوّلا على ذلك المطلوب، و حاصـله: انّه لو كان تأثير الواجب فى الحادث يحتاج إلى مرجّح غير الإرادة لزم قدم العالم أو التسـلسل فى الحوادث. و لمّا كان هذا الدليل المذكور أوّلا على نفى الايجاب أيضا اسـتعملوه فيه أيضا، فان اسـتعملوه فى نفى الايجاب المطلق المقصود منه الايجاب بالاختيار أيضا- أى: الايجاب الخاصّ الّذى قال به المعتزلة- كان حاصل كلامهم حينئـذ انّ تأثيره- تعالى- فى العالم ليس بالايجاب بمعنى وجوب الفعل و لزومه، بل بالاختيار بـدون الوجوب و اللزوم بأن يكون المرجّح نفس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۷۰

إرادة الفاعـل المختار، و إلّا لزم القـدم أو التسـلسل فى/ ۶۱MA / الحوادث؛ و ان اسـتعملوه فى نفى الايجـاب المقصود هاهنـا- أعنى: امتنـاع الانفكـاك- كـان حاصـل كلامـهم انّ تـاثيره- تعـالى- فى العـالم ليس بالايجـاب بمعنى امتنـاع الانفكاك، و إلّا لزم القـدم أو التسـلسل فى الحوادث. و لاـ ريب انّ قولهم بنفى الايجاب الخاصّ الّذى قال به المعتزلـة انّما هو مبنى على قولهم الأوّل- أعنى: جواز الترجيـح بلا مرجّـح-، إذ على تقـدير جوازه لا يتحقّق لشـىء من الفعل و الترك وجوب و لا اولويـة بالنسبة إلى الفاعل فى شـىء من الاوقات، و انّما التعيين و التخصيص من جهة الإرادة من دون وجوب تعلّقها بشىء من الطرفين و إن وجب بعد تعلّقها.

ثمّ لاـ يخفى انّ قولهم الأوّل- أعنى: جواز الترجيـح بلا مرجّـح- اصل من اصولهم و ليس مبتنيا على أصل آخر مسلّم عنـدهم، و هـذا الأصل فى غاية الفساد، و دليلهم المذكور فى اثباته فى غاية الضعف و الوهن؛

أمّـا أوّلا: فلأنّه لا يـدلّ إلّا على نفى المرجّـح الحادث، اذ القـدم أو التسـلسل فى الحوادث انّما يلزم إذا كان التأثير فى الحوادث موقوفا على مرجّـح حادث، و امّا إذا اكتفى بتوقّفه على مرجّح قديم يرجّح وجود الحادث على عدمه فى وقت خاصّ- أعنى: الداعى القديم- كالعلم بالأصلح على ما ذهب إليه جماعـة من المعتزلـة أو قلنا بانّ المرجّح هو ذات الوقت و عدم وقت قبل وقت الحدوث على ما هو الحقّ، فلا يلزم قدم و لا تسلسل، إذ كلّ واحد من الداعى و ذات الوقت يكفى لتخصيص ايجاد الحادث.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الإرادة المجرّدة من دون انضـمام المرجّـح لتعلّقها بأحد الطرفين/ ۵۷DB / لا تكفى للترجيـح- كما مرّ-، فقولهم بنفى الايجاب الخاصّ صحيح على أصولهم.

و أمّا قولهم الثانى- أعنى: نفى الايجاب الخاصّ- فهو مبنى على قولهم الأوّل، فانّه إن كان صـحيحا مسلّما لكان هذا أيضا صحيحا، إلّا انّه لمّا كان اصـلهم الّذى بنى عليه هـذا القول فاسـدا لكان هـذا القول أيضا فاسدا فى الواقع و نفس الأمر، لأنّه إذا لم يجز الترجيح بلا مرجّح لم يجز صدور الفعل بدون الوجوب و اللزوم، فلا بدّ فى صدور الفعل حينئذ من

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۷۱

وجـوبه. و الوجـوب فى فعـل الـواجب يكون عنـد المليين إمّـا بالـداعى أو بـذات الوقت، فهمـا يكفيـان لتصـحيح الايجـاب الخـاصّ و تخصـيص ايجـاد الحـادث بوقته لئلّـا يلزم قـدم و لا تسـلسل، لأنّ الـداعى القـديم أو عـدم وقت قبل وقت الحـدوث اقتضـى على سبيل الوجوب ايجاد الحادث فى وقته المعين، فهو كاف للترجيح و لا يفتقر إلى مرجّح آخر؛ فمع حدوث الحادث بهذا المرجّح لا يلزم قدم و لا تسلسل. فلو استدل الأشعرى بالحدوث و جعله وسطا لنفى الايجاب الخاصّ الّذى قال به المعتزلة فلنا أن نقول:

الوسط فى هذا الدليل يجمع مع الايجاب الخاصّ فلا يدلّ على نفيه، و حينئذ فيمكن أن يمنع الشـرطية القائلة بانّه لو كان حادثا لتوقّف

المحال مستندا بانّه مع فرض الایجاب الخاصّ لا- یتوقّف الحادث علی شیء آخر، بل یکفی الداعی أو ذات الوقت للتخصیص و الترجیح. و حینئذ فیمکن أن یلتزم جواز التخلّف عن الموجب بهذا الایجاب. لانّه لا تخلّف حقیقة عن العلّة التامة حینئذ، لأنّ العلّة التامة هی الواجب مع الداعی علی نحو ما تعلّق. و أیضا لا یقتضی شیء من قواعد الأشاعرة لزوم التوقّف المذکور لفرض الایجاب بالاختیار، إذ هما متنافیان ظاهرا، إذ فرضه- أی: فرض الایجاب بالاختیار- فی قوّة فرض عدم احتیاج الحادث فی التخصیص إلی حادث آخر، فظهر انّ الدلیل المذکور من قبل الأشاعرة علی جواز الترجیح بلا- مرجّح و علی نفی الایجاب بالاختیار فی ضمن الایجاب المطلق غیر تامّ. و لذا لم یتعرّض أکثرهم فی اثبات جواز الترجیح بلا مرجّح لهذا الدلیل و لم یذکر فی الکتب الکلامیة دلیل من قبلهم علی هذا المطلب، بل ادّعوا فیه الضرورة و نبّهوا علیه ببعض الأمثلة کرغیفی الجائع و طریقی الهارب. و قد ظهر أیضا انّ القول بجواز الترجیح بلا مرجّح یستلزم القول بنفی الایجاب الخاصّ المعتبر عند المعتزلة. و أمّا العکس فغیر ثابت، لأنّ الحکماء قائلون بنفی الخاصّ لقولهم بامتناع الانفکاک المنافی للقول بالایجاب الخاصّ الّذی یعتبر فیه نحو من الانفکاک.

و أمّا القول بامتناع الترجیح بلا مرجّح فلا یستلزم القول بثبوت الایجاب الخاصّ، لما مرّ من مذهب الحکماء؛ و لما ذهب إلیه محمود الخوارزمی کما نقل عنه فخر الدّین

الرازی فی الاربعین بانّه قال: الترجیح یفید الاولویة دون الوجوب «۱»، و أمّا عکسه فثابت لأنّ کلّ من قال بتحقیق الایجاب الخاصّ قال باستحالة الترجیح بلا مرجّح، فالقول بنفی الایجاب الخاصّ یدور مع القول بجواز الترجیح بلا مرجّح وجودا لا عدما، و القول بثبوته یدور مع القول بامتناعه عدما لا وجودا، و امّا قولهم بنفی الایجاب بمعنی امتناع الانفکاک فهو یدور مع القول بالقدم وجودا و عدما و بالعکس؛ و لذا جمیع القائلین بالحدوث نفوه و بالعکس و جمیع القائلین بالقدم اثبتوه و بالعکس. فقولهم بنفی هذا الایجاب صحیح علی أصولهم و قواعدهم و صحیح فی الواقع و نفس الأمر أیضا، و دلیلهم علیه تمام علی الفلاسفة. و لا- یمکن للفلاسفة أن یعارضوهم بصورة الاختیار بأنّه یلزم حینئذ أیضا امّا القدم أو التوقّف علی الشروط الغیر المتناهیة، لأنّهم لمّا جوّزوا الترجیح بلا مرجّح فیجوز لهم أن یقولوا لا یفتقر حدوث الحادث إلی مرجّح سوی الإرادة لیلزم أحد الأمرین، و لا یمکن للفلاسفة أن یلتزموا مثل ذلک لتتمّ المعارضة، فدلیلهم تامّ علی أصلهم هذا لا فی الواقع و نفس الأمر. و أمّا المعتزلة فلمّا لم یجوّزوا الترجیح بلا مرجّح فالدلیل المذکور من قبلهم غیر تامّ علی أصولهم، لأنّه إذا عارضهم الفلاسفة بصورة الاختیار فان أجابوا بعدم لزوم أحد الأمرین لکفایة الداعی فللفلاسفة أیضا أن یلتزموا مثل ذلک- کما تقدّم-، فتتمّ المعارضة علیهم.

و منها- أی: و من وجوه الاختلال فی الاستدلال المذکور/ ۶۱MB / إذا جعل دلیلا لنفی الایجاب المذکور، أی: استحالة الانفکاک-: انّ المراد من استلزامه القدم انّه مستلزم للقدم بالنوع یعنی قدم الفعل المطلق- أی: طبیعة الفعل أو الفرد المنتشر-، لا قدم فرد شخصیّ أو جمیع الاشخاص. و حینئذ فیرد انّ استلزام الایجاب بالمعنی المذکور لقدم الفعل المطلق بدیهی، لأنّ عدم انفکاک الواجب عن العالم ای فعل ما هو بعینه قدم فعل، فانّ الاستدلال علیه باستلزام نقیضه التوقّف علی الشرط الحادث لغو مستدرک. و المراد بنقیضه هو الحدوث بالنوع- أی: حدوث الفعل المطلق-، إلّا انّا لا نرید هنا بالحدوث بالنوع و حدوث الفعل المطلق و أمثالهما حدوث فعل ما أو

(۱)- راجع: الاربعین، ج ۱، ص ۳۲۰، ۳۲۱.

حدوث طبیعة الفعل المتحقّق فی ضمن فعل ما أو حدوث طبیعة الفعل/ ۵۸DA / المتحقّق فی ضمن فعل- أعنی: طبیعة ما-، بل المراد حدوث مطلق النوع و الطبیعة- أی: عموم هذا المفهوم المتحقّق فی ضمن جمیع الافراد بأن لا تکون طبیعة ما من طبیعة الفعل قدیما أیضا-. فالمراد من الحدوث بالنوع و حدوث الفعل المطلق هو حدوث جمیع افراد الفعل و السرّ فی ذلک انّ المراد بقدم الفعل المطلق

ما يطلق عليه الفعل- أعنى: فردا ما-، و المراد بحدوث الفعل المطلق نفى ذلك القدم- أعنى: قدم فردا ما-؛ و النفى إذا ورد على الفرد المنتشر الّذى هو معنى النكرة يفيد العموم، فيكون المراد حدوث جميع الافراد.

و منها: انّ التخلّف عن الموجب التامّ أو التسلسل فى الشروط الحادثة و إن كان محالا لكن جاز أن يكون لازما، لاجتماع المتنافيين و هما الموجب بالمعنى المذكور و حدوث أثره المطلق، أى: عدم كون فعله المطلق قديما بان يكون مجموع افعاله و آثاره حادثا.

و أورد على هذا الوجه: بانّه خارج عن آداب المناظرة، لانّه إذا سلّم محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور يثبت مطلوب المستدلّ، إذ ليس غرضه إلّا انّه على هذا التقدير يلزم القدم، و المورد قد سلّمه، فلا ايراد.

فان قيل: المقصود ليس إلّا ابطال الاستدلال لا ابطال المدّعى- أعنى: محالية الحدوث على تقدير الايجاب المذكور-، فلا يثبت انّ المدّعى- أعنى: محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور- بديهى لا يحتاج إلى الاستدلال، فالغرض هنا ليس إلّا التنبيه على فساد الاستدلال، و هو يحصل بما ذكر- أعنى: امكان استلزام المحال المحال-؛

قلنا: للمستدلّ أن يقول: بناء الاستدلال على فرض جواز اجتماع الايجاب المذكور و الحدوث، فانّا فرضنا جواز الحدوث على هذا التقدير و أقمنا الاستدلال، و ليس بناء الاستدلال على فرض الايجاب المذكور و محالية الحدوث، فلا يرد علينا شىء إلّا ما ارتكبنا من التطويل. و أمّا الايراد بانّ الحدوث على هذا التقدير محال فلا يتمّ استدلالكم، فلا يضرّنا، بل هو مدّعانا!. نعم! لو أجرينا الدليل على تقدير محالية هذا

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۷۴

الحدوث لورد علينا مع ارتكاب هذا التطويل هذا الايراد، لكن ليس كذلك، بل أجرينا الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير، فلا ايراد علينا.

و منها: انّ توقّف حدوث الفعل المطلق على شرط حادث مستلزم للخلف. بيانه:

انّه لو كان الفعل المطلق حادثا و الفاعل موجبا فلا ريب فى انّ أوّل ما يحدث عن ذلك الفاعل يجب أن يتوقّف على الشرط لئلّا يلزم التخلّف المحال، فيلزم أن يكون أوّل ما صدر عنه ذلك الشرط لا المشروط المفروض أوّلا، هذا خلف!.

و انت تعلم انّ هذا أيضا نافع للمستدل و ليس مضرّا له- كما لا يخفى-.

و منها: انّ توقّف الحادث على تقدير الايجاب المذكور على شرط حادث مستلزم لتقدّم الشىء على نفسه. بيانه: انّا قلنا انّ المراد بلزوم قدم العالم على فرض الايجاب المذكور هو قدم الفعل المطلق- أى: ما يطلق عليه الفعل، أعنى: فردا ما-، فاذا ورد عليه النفى كان المنفى مجموع الافراد، لأنّ النفى إذا ورد على الفرد المنتشر الّذى هو معنى النكرة يفيد العموم، فاذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الأفعال حادثة موقوفة على شرط حادث خارج عنها، و ذلك الشرط أيضا من جملة الافعال الّتى يتوقّف على الشرط المذكور، فيكون ذلك الشرط موقوفا على نفسه، فتصير صورة الاستدلال هكذا: لو كان الفاعل موجبا لزم أن يكون فعل ما قديما و إلّا- أى: و إن لم يكن فعل ما قديما- يكون كلّ فعل حادثا، و إذا كان كلّ فعل حادثا يلزم توقّف هذا الحدوث- أعنى: حدوث المجموع- على شرط حادث هو أيضا فعله- تعالى-، فذلك الشرط لكونه من الفعل المطلق يجب أن يكون داخلا فيه، و لكونه شرطا له- أى: للفعل المطلق- يجب أن يكون مقدّما عليه، فيلزم تقدّمه على نفسه. و على ما ذكر فلزوم توقّف الشىء على نفسه- أعنى: الدور- ظاهر لا يقبل المنع، لأنّه إذا كان المراد بحدوث الفعل المطلق هو حدوث جميع افراده، و الشرط المتوقّف عليه كان من جملة الافراد.

ثمّ (ان) «۱» توقّف مجموع الافراد على الشرط المذكور لكان الشرط المذكور أيضا يتوقّف على نفسه، فيلزم توقّف شىء شخصى بعينه على نفسه، و هو الدور.

---

(۱)- لفظة «ان» غير موجودة فى النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى إليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۷۵

و بذلك يظهر ضعف ما أورده بعض الأفاضل: انّه على تقدير حدوث الفعل المطلق لا ريب فى لزوم توقّفه على الشرط، إلّا انّ اللازم تقدّم فرد من العالم على فرد آخر لا تقدّم الشيء على نفسه.

و الظاهر انّ هذا المورد حمل المطلق على الفعل العامّ المشترك بين جميع الافراد، و فهم حينئذ وجه لزوم تقدّم الشيء على نفسه- كما فهمه بعض آخر-: انّ الشرط الحادث الّذى يتوقّف عليه الفعل المطلق العامّ فرد من أفراد هذا العامّ، فيكون الفعل العامّ متحقّقا فيه، فاذا توقّف هذا العامّ المتحقّق فى ضمن بعض الافراد على هذا العامّ المتحقّق فى ضمن الشرط/ ۶۲MA / المذكور يلزم تحقّق الطبيعة قبل تحقّق الطبيعة، و هو تقدم الشيء على نفسه؛ فأورد: بانّ اللازم حينئذ تقدم فرد على فرد و هو كذلك، فانّ غاية الأمر انّ تحقق هذا المطلق فى ضمن فرد يتوقّف على تحقّقه فى ضمن فرد آخر، و لا مانع فيه، لأنّ الطبيعة ليس لها تحقّق على حدة و تحقّقها انّما هو بتحقّق فرد منها، فتقدّمها على نفسها بتقدّم فرد منها على فرد آخر إنّما هو فى الحقيقة تقدّم فرد منها على فرد آخر- كما مرّ/ ۵۸DB / فى مباحث اثبات الواجب-. فلا يلزم هنا على هذا من توقّف الفعل المطلق على ما حملوه عليه على الشرط إلّا تقدّم الشرط من أفراد الفعل المطلق على المشروط به منها، فالصحيح فى وجه لزوم تقدّم الشيء على نفسه ما ذكرناه. و حينئذ لا مجال للايراد اصلا.

ثمّ أنت تعلم انّ لزوم تقدّم الشيء على نفسه من فرض الحدوث لا يضرّ المستدلّ، بل هو مؤكّد لمطلوبه. لأنّ غرضه انّ الحدوث مع فرض الايجاب المذكور يتضمّن مفسدة لزوم التسلسل، فاذا أورد عليه بانّه يتضمّن تقدّم الشيء على نفسه أيضا، فله أن يقول: ذلك يؤكّد مطلوبى، فالواجب عدم حدوث العالم فى صورة الايجاب المذكور بل اللازم حينئذ قدمه. و بالجملة هذا الايراد كسابقه خارج عن آداب المناظرة، لانّ غرض المستدلّ ابطال التوقّف، فبطلانه من جهة استلزام توقّف الشيء على نفسه أقوى دليل على مطلوبه.

ثمّ مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه إن كان التسلسل أيضا لازما فيلزم فيه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۷۶

محذوران، و أن منع لزوم التسلسل.

و قيل: انّ ذلك الشرط الحادث يتوقّف على نفسه لا على شرط حادث آخر، فلا يلزم إلّا تقدّم الشيء على نفسه دون التسلسل، و حينئذ يلزم محذور واحد نعم! لو قيل فى صورة التسلسل: لا يلزم تقدّم الشيء على نفسه- لأنّ التسلسل و تقدّم الشيء على نفسه لا يجتمعان-، لكان له وجه و لم يكن لهذا الايراد مجال.

و من الأفاضل من حكم بصحّة اجراء الدليل المذكور إن جعل المفسدة فيه لزوم تقدّم الشيء على نفسه لا لزوم التسلسل، حيث قال بعد أن جزم بأنّ الاستدلال المذكور لا يصحّ اجرائه من قبل المعتزلة و لا من قبل الاشاعرة برهانيا و لا الزاميا لبعض الوجوه السابقة: نعم! يمكن اجرائه الزاميا على تقرير آخر على تقدير حدوث الفعل المطلق بأن يقال: لو كان الفاعل موجبا لزم قدم الفعل المطلق و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، لأنّه لو كان الفعل المطلق حادثا لتوقّف حدوثه على شرط هو أيضا فعله- تعالى-، فهو من حيث انّه داخل فى الفعل المطلق متأخّر و من حيث انّه شرط لحدوث الفعل المطلق متقدّم، فيلزم تقدّمه على نفسه؛ انتهى.

و ما ذكره من عدم صحّة اجرائه من قبل الأشاعرة قد علمت خلافه ممّا تقدّم؛ هذا.

و قد بيّن بعض الأفاضل لزوم تقدّم الشيء على نفسه فى الاستدلال المذكور بوجه آخر سوى ما ذكرناه، و هو: انّ الحادث المذكور- أى: الّذى كلامنا فيه- بانه يتوقّف على شرط حادث هو أوّل الحوادث، فالشرط الحادث إمّا أن يكون عينه أو متأخّرا عنه. و هذا على تقدير الحدوث بالنوع- بأن يكون الفعل المطلق حادثا لحدوث مجموع الأشخاص- ظاهر جدّا، إذ لا يبقى شيء يكون خارجا عنها حتّى يكون شرطا لها متقدّما عليها، و حينئذ يلزم إمّا تقدّم الشيء على نفسه أو على ما يتقدّم عليه.

و أورد عليه: بانّ الحادث المذكور لعلّه لا يكون أوّل حادث بل يوجد فى مرتبة واحدة أمور غير متناهية على سبيل الاجتماع، و يكون

كلّ واحد منها موقوفا على واحد آخر، و حينئذ فكلّ واحد حادث يتوقّف على شرط حادث آخر ... و هكذا، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٧

لا ينتهى إلى أمر يكون أوّل الحوادث- أعنى: يكون متأخّرا عن نفسه أو عمّا يتأخّر عنه-، فلا يلزم إلّا التسلسل على سبيل الاجتماع، لا توقّف الشيء على نفسه.

و منها: انّه اذا كان أثر الموجب بالمعنى المذكور حادثا بشخصه أو بنوعه يلزم التخلّف البتة- سواء توقّف على الشرط أم لا-، فلا حاجة إلى اعتبار توقّفه على شرط حادث و التزام التسلسل. و توضيح ذلك: انّ الموجب إمّا تامّ أو ناقص؛ و التامّ مشترك بين الموجبين: أحدهما ما هو معتبر عند الحكماء- و هو ما يمتنع انفكاك الفعل عنه-، و ثانيهما ما هو معتبر عند المعتزلة- و هو ما يوجب الفعل فى وقته الّذى تعلّق ارادته به للعلم بالأصلح-. و الناقص ما يتوقّف صدور الفعل منه على شرط. و الموجب بالمعنى المشهور- أى: ما يجب صدور الفعل عنه- مشترك بين التامّ و الناقص. و لا ريب أنّ الموجب المراد هنا هو الموجب التامّ المعتبر عند الحكيم، و التخلّف عنه غير جائز مطلقا، و اذا توقّف فعله على شرط يتحقّق التخلف و يكون ناقصا لا تامّا.

و اعترض بعض الأفاضل على ذلك بانّ الايجاب المقصود هنا لا ينافى عدم وقوع ما يقتضيه الفاعل الموجب بهذا الايجاب لمانع عائد إلى غيره، إذ حاصل معنى هذا الايجاب هو اقتضاء الذات من جهة لزوم الداعى، و نحوه امتناع الانفكاك عن الفعل و ذلك لا ينافى جواز الانفكاك، فلا مانع عائد إلى غير ذات الفاعل كعدم امكان الأثر و عدم وقت له قبل وقت حدوثه، فيجوز أن يكون الموجب بهذا الايجاب غير مستجمع للشرائط المعتبرة فى التأثير بحسب نفس الأمر، فلا يكون تامّا. فلا يستحيل التخلّف عنه، إذ المحال انّما هو التخلّف عن الموجب التامّ و الموجب بهذا المعنى لوجود المانع عن التأثير ليس تامّا؛ انتهى.

و لا يخفى انّ الموجب/ ۶۲MB / بالمعنى المقصود هنا- أعنى: ما يمتنع انفكاك الفعل عنه- هو الذى قال به الحكماء، و صرّحوا بأنّه يلزمه قدم فعله و جزموا بانّ الايجاب بهذا المعنى مساوق للقدم، فهو ما يستحيل انفكاك الفعل عنه بالنظر إلى الداعى مطلقا سواء كان عائدا إلى الذات أو إلى الغير. و مقابله ما لا يمتنع عنه الانفكاك و لو بالنظر إلى الداعى الخارجى كعدم امكان الأثر و عدم/ ۵۹DA / تحقّق وقت قبل وقت

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٢٧٨

الحدوث؛ كيف و لو كان الايجاب المقصود هنا غير مناف لعدم وقوع ما يقتضيه الفاعل لمانع عائد إلى الغير- كعدم الوقت و غيره- لكان هو بعينه الايجاب الّذى قال به المعتزلة!،- كما اخترناه أيضا-.

(بيان حقيقة معنى الايجاب و الموجب)

و لما بلغ الكلام إلى هنا فلا بأس بأن نشير إلى حقيقة معنى الايجاب و الموجب.

فنقول: الموجب- بصيغة المفعول- يطلق على فاعل يجب عنه الفعل لا- بقدرة و اختيار- كلفظ المضطرّ-، فلا يطلق إلّا على الطبائع كالماء و النار بالنسبة إلى مقتضى طبائعها. و الموجب- بصيغة الفاعل- يطلق على فاعل يجب عنه الفعل بقدرة و اختيار.

و كلّ منهما قد يكون تامّا و يكون ناقصا. امّا الموجب- بالفتح- كالطبائع الّتى لا يتوقّف تاثيرها على حصول بعض الشرائط أو رفع بعض الموانع. و ان توقّف و حصل الشرائط و ارتفع الموانع تكون العلّة التامّة حينئذ هو الفاعل مع تلك الشروط و رفع تلك الموانع، فالفاعل فقط ناقص و ناقصة- كالطبائع الّتى يتوقّف تأثيرها على أحدهما-. و أمّا الموجب- بالكسر- فتامّة كلّ فاعل يفعل بقدرة و اختيار من دون توقّف فعله على شرط أو رفع مانع؛ و ناقصة ما توقّف فعله على أحدهما بعد حصول الشرط أو رفع المانع لا يخرج الفاعل عن النقصان، لأنّ التامية حينئذ للفاعل مع تلك الشرائط و رفع تلك الموانع، فالفاعل بمجرّده ناقص.

ثمّ الحكماء لمّا قالوا بوجوب الفعل عنه- تعالى- بقدرة و إرادة غير منفكّة عنه- تعالى- و غير زائدة على ذاته لزمهم القول بعدم

انفکاکه- تعالی- عن الفعل، فیکون الواجب عندهم فاعلا موجبا- بالکسر- تامّا.

و أمّا المتکلّمون؛ فالأشاعرة منهم قالوا: انّ القدرة و الاختیار و الإرادة زائدة علی الذات و منفکّة عنها فی الأزل. لا أنّ تلک الصفات منفکّة عنها. بل بمعنی أنّ متعلّقها منفکّ عنها وقتا ما؛ و المعتزلة منهم قالوا: انّ تلک الصفات لیست زائدة علی الذات بل

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۷۹

هی عینها، إلّا أنّ متعلّقها منفک عنها فی الأزل لتعلّقها فی الأزل بحصول المتعلّق فیما لا یزال نظرا إلی العلم بالمصلحة؛ فعلی هذین المذهبین- أی: مذهب الأشاعرة و المعتزلة- لا یکون الواجب موجبا تامّا، لتحقق الانفکاک المستلزم لتوقّف فعله- تعالی- علی أمر آخر سوی ذاته. إلّا أنّ ذلک لا یصیر منشئا لنقصانه و عدم تمامیته، لأنّ الاصطلاح علی أنّ التمامیة هنا بمعنی عدم انفکاک الأثر. و الانفکاک هنا إمّا لمراعات الأصلح أو لعدم الکمالیّة فی الأثر، فلا یتطرّق شوب نقص علی حریم کبریائه- تعالی-.

و یمکن أن یقال: انّ التامّ ما کان صدور الفعل عنه غیر متوقّف علی شرط خارج عنه و لا یخرج عن التمامیة بالتوقّف علی أمر داخل و لو حصل به الانفکاک بینه و بین الأثر؛ و الناقص ما توقّف صدور الفعل عنه علی شرط خارج. و علی هذا یکون الواجب عند المعتزلة موجبا تامّا لا ناقصا، لعدم توقّف فعله علی شیء سوی العلم بالأصلح و هو لیس خارجا عن ذاته، بل عین ذاته عندهم. و علی مذهب الأشاعرة لا یکون موجبا تامّا، لکون الصفات عندهم زائدة علی الذات.

و بما ذکرنا یظهر ضعف ما ذکره بعض الأفاضل «۱» حیث قال: الموجب- بصیغة المفعول- یکون معناه ما أثبت له الایجاب، و هذا لا یکون إلّا تامّا؛ و الموجب- بصیغة الفاعل- هو ما یفیض الوجوب إلی الغیر- أی: إلی اثره-، و الموجب بهذا المعنی قد یکون تامّا و قد یکون ناقصا؛ انتهی.

و وجه الضعف ما علمت من انّ کلّا منهما یکون تامّا و ناقصا.

و من الفضلاء «۲» من أورد علی ما نقلناه من بعض الأفاضل، حیث قال: الظاهر من إطلاقاتهم أنّ لفظ الموجب انّما یطلق علی کلّ فاعل مؤثّر فی غیره- أی: باعتبار تأثیره فی الغیر لا باعتبار تأثیره عن الغیر-. و علی هذا لا یناسب اطلاق صیغة المفعول الّتی حاصل معناها ما اثبت له الایجاب علی فاعل مؤثّر، سواء کان من الطبائع أولا؛

---

(۱)- هامش دال: هو ملّا شمسا الجیلانی- ره-. منه.

(۲)- هامش دال: آقا رضی القزوینی- ره-. منه.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۰

اللّهم إلّا علی المجاز.

و هو کما تری.

ثمّ إنّ منشأ تکفیر المتکلّمین للحکماء فی الایجاب إمّا لزوم القدم لایجابهم، و إمّا لزعمهم انّ الواجب- تعالی- عند الحکماء موجب بالفتح- و فاعلیته- تعالی- عندهم کفاعلیة النار فی الاحراق و الشمس فی الإضاءة- تعالی عن ذلک علوّا کبیرا-. و هذا الزعم غلط. فانّ الحکماء لا یطلقون علیه- تعالی- لفظ الموجب- بالفتح-، و لو اطلقوه علیه احیانا فالظاهر انّهم یریدون منه کون الفاعل محکوما علیه بوجوب الفعل عنه، لا کونه مضطرّا؛ بل هو عندهم موجب- بالکسر- بمعنی انّه یجب الفعل بالقدرة و الاختیار، فهو موجب- أی: مفیض لوجوب المانع قاهر لجمیع انحاء عدمه حتّی یصیر موجودا-؛ هذا.

و اعترض بعض الأعاظم علی هذا الایراد أیضا: بانّه لم یثبت فیما سبق حدوث جمیع ما سوی اللّه- تعالی- مطلقا و إن کان بالنوع، بل ذلک ممّا لا سبیل إلیه عقلا. و لو سلّم ذلک لا یلزم التخلّف علی تقدیر التوقّف علی الشروط المتعاقبة و ان کان یلزم التخلّف، و ذلک غیر المدّعی فی الایراد. و أیضا بناء الاستدلال لیس علی فرض الایجاب فی الأزل، بل علی الایجاب مطلقا و التخلّف مطلقا إنّما

يلزم على فرض الايجاب فى الأزل- أى: الايجاب بمعنى/ DB۵۹ / امتناع الانفكاك مطلقا-، دون الايجاب المطلوب الّذى يشمل الايجاب بالاختيار الّذى قال به المعتزلة؛

و فيه: انّ حدوث الأجسام و الأعراض ثابت بالفعل شخصا و نوعا- كما تقدّم-.

و أمّا المجرّدات و إن لم يثبت حدوثها بالفعل شخصا و نوعا و لكن العمدة فى اثبات حدوثها هو الاجماع و النقل، و هما كما يدلّان على حدوثها شخصا فكذلك يدلّان على حدوثها نوعا أيضا؛ و قد تقدّم ذلك مفصّلا.

و ما ذكره من عدم لزوم التخلّف على تقدير التوقّف على الشروط المتعاقبة- نظرا إلى عدم صدق/ MA۶۳ / الانفكاك حينئذ لعدم تحقّق القدم بالنوع فى الشروط المتعاقبة-؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۱

ففيه: انّ القدم بالنوع على هذا التقدير- أى: على تقدير التوقّف- و إن كان لازما إلّا انّ لزوم التوقّف لما كان على فرض الحدوث شخصا و نوعا. و على هذا الفرض يلزم التخلّف البتة، سواء توقّف على الشروط أم لا- لان المفروض انّ الفاعل موجب تامّ يمتنع انفكاك فعله عنه، فاذا انفكّ عنه الحادث المذكور و لو بالتوقّف على الشروط يصدق التخلّف.

و أمّا ما ذكره بقوله: «أيضا ...- إلى آخره-»، ففساده ظاهر؛ لأنّ بناء الاستدلال على فرض الايجاب فى الأزل- أعنى: الايجاب بمعنى استحالة الانفكاك-، و هو ظاهر.

و قد علم ممّا ذكر انّ ما يرد عند التحقيق على الاستدلال المذكور من وجوه الاختلال انّما هو لزوم المعارضة و عدم الاحتياج إليه فى ترتّب القدم على الايجاب المذكور، لأنّ لزومه ضرورىّ و لزوم التخلّف و ان توقّف الحادث على الشرط الحادث. و باقى الوجوه- أعنى: لزوم تقدّم الشيء على نفسه و امكان استلزام المحال المحال- ليست قدحا فيه، بل هى تقوية له!.

و قيل: يتقوّى الاستدلال المذكور بأمرين آخرين أيضا؛

أحدهما: انّه فى صورة توقّف الحادث على الشروط المتعاقبة يلزم قدم الفعل المطلوب من حدوثه، فلنشير أوّلا- إلى معنى تعاقب الشروط و الاجتماع و إلى معنى الشرط ثمّ نرجع إلى المطلوب.

فنقول: المراد من الشروط المتعاقبة هو أن يحدث شرط عقيب شرط آخر إلى غير النهاية و لم تكن مجتمعة فى آن اصلا، فتكون متعاقبة فى الحدوث و الوجود معا، بمعنى انّ كلّ سابق يحدث قبل اللاحق و ينعدم بعد وجوده و لا يجتمع معه فى الوجود.

فعلى هذا فالمراد بالشروط المجتمعة أن تكون مجتمعة فى الحدوث و الوجود معا بأن يوجد جميعا من دون تقدّم و تأخّر و كان الجميع باقيا، أو تكون مجتمعة فى الوجود فقط و ان كانت متعاقبة فى الحدوث، بأن يحدث شرط عقيب حدوث شرط، لكن يبقى السابق مع اللاحق و هكذا حتّى يجتمع وجود تلك الآحاد.

و من الأفاضل من أدخل الشقّ الثانى من المجتمعة فى المتعاقبة باعتبار تعاقبه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۲

فى الحدوث.

و الظاهر انّه غفلة، لأنّ القوم انّما قسّموا التسلسل إلى هذين القسمين- أعنى:

التسلسل فى الامور المتعاقبة و التسلسل فى الأمور المجتمعة-، ليعيّنوا التسلسل الّذى جوّزه الفلاسفة دون المتكلّمين، و قد سمّوا ذلك التسلسل بالتسلسل فى الأمور المتعاقبة. و معلوم بالضرورة انّ محل النزاع بين الطائفتين هو التسلسل فى الأمور المتعاقبة فى الحدوث و الوجود معا- كالعلل المعدّة-. و ليس محلّ النزاع التسلسل فى الأمور المجتمعة فى الوجود إذا كانت متعاقبة فى الحدوث فقط أيضا، لأنّ الفريقين متفقان على بطلانه، كيف و لو جوّزه الفلاسفة لم يكن عندهم عذر فى جريان التطبيق فيها!، لانّ عذرهم فى تجويز التسلسل فى المتعاقبات انّ الآحاد إذا لم تكن موجودة فى الخارج معا لم يتأتّ وقوع آحاد إحدى الجملتين بإزاء آحاد الجملة

الأخرى. فاذا كانت متعاقبة فى الحدوث مجتمعة فى الوجود يجرى فيها التطبيق لكونها مجتمعة فى الوجود مترتبة. نعم! لو كانت مجتمعة فى الوجود غير مترتبة بأن لا يكون لها تقدّم و تأخّر- بل كان من الشقّ الأوّل من المجتمعة- أمكن القول بعدم جريان التطبيق فيها نظرا إلى عدم الترتيب- كما ذهب إليه بعضهم-. و الظاهر انّ نظر من أدخل الشق الثانى من الشروط المجتمعة فى المتعاقبة إلى انّ الشرط يطلق حقيقة على ما يكون باقيا مع المشروط، و انّما يطلق على المعدّ مجازا، فاذا اطلق الشروط و ان وصفت بالتعاقب لا يجوز اخراج المعنى الحقيقى منه و إرادة المعنى المجازى فقط، و هو غفلة من معنى التعاقب و من انّ المراد بالشرط معناه الأعمّ؛ فانّ للشرط اطلاقين: أحدهما: الشرط بالمعنى الأخصّ، و هو ما يكون وجوده مرجّحا لوجود الشرط- أى: ما يكون له مدخلية فى وجود الشىء من حيث عدمه-، و ثانيهما: الشرط بالمعنى الأعمّ، و هو مطلق المحتاج إليه سواء كان شرطا بالمعنى الأخصّ أو علّة ناقصة أو معدّا أو رفعا للمانع.

و العلّة الناقصة كالشرط بالمعنى الأخص فى أنّ له مدخلية فى وجود المعلول من حيث وجوده فقط، و كذا الفاعل و المعدّ للشىء هو أن يكون تقدّمه مرجّحا لوجود هذا الشىء و يكون معدوما عند وجوده، فهو ما يكون له مدخلية فى وجود الشىء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۳

من حيث وجوده و عدمه معا.

و المانع ما له مدخلية فى وجود الشىء من حيث عدمه. فالمراد بمطلق الشروط المذكور فى الاستدلال هو الشروط بالمعنى الاعمّ؛ و المراد بالشروط المتعاقبة/ ۶۰DA / هى المعدّات؛ و المراد بالشروط المجتمعة بالمعنى الأوّل هى الشروط بالمعنى الأخصّ.

و أمّا الشروط المجتمعة بالمعنى الثانى فلا يجوز أن تكون معدّات و لا أن تكون شروطا بالمعنى الأخصّ، لأنّ الحادث انّما يحتاج إلى معدّ حادث قبله و إلى شرط حادث معه، و المحتاج إليه السابق- أى: المعدّ- لا يجوز أن يكون باقيا معه، بل يجب أن ينعدم بعد وجوده مرجّحا؛ و المحتاج إليه الباقى- أعنى: الشرط بالمعنى الأخصّ- لا يجوز أن يكون سابقا عليه بالزمان. و السرّ فى ذلك انّ المحتاج إليه السابق- أعنى: المعدّ- ما يكون مقدّما مرجّحا، و المحتاج إليه الباقى ما يكون وجوده مرجّحا، و المحتاج إليه السابق بالزمان يجب أن يتقدّم عليه عند حدوث المعلول ليكون بانعدامه مرجّحا، و لو كان باقيا معه لكان بوجوده مرجّحا. فمع كونه سابقا عليه بالزمان- كما هو الفرض- يلزم التخلّف، لأنّ المفروض كون الوجود مرجّحا و هو كان متحقّقا قبل تقدّم حدوث الحادث مع ذلك تخلّف عن العلّة التامة. و قد ظهر بذلك انّه لا يتصوّر توقّف الحادث على الشروط المجتمعة بالمعنى الثانى/ ۶۳MB /- أعنى: ما كان سابقا عليه بالزمان و باقيا معه بعد الحدوث-.

و إذا علمت ذلك فاعلم: انّه يلزم على تقدير كون الشروط متعاقبة أو مجتمعة بالمعنى الثانى قدم الفعل المطلق من حدوثه، لأنّ تعاقب الشروط و تسلسلها فى الحدوث- سواء كانت غير مجتمعة فى الوجود أو مجتمعة فيه- مستلزم لتحقّق القدم بالنوع فيها، و هو ناش من فرض الحدوث، فكما يلزم من فرض الحدوث بالنوع على تقدير الايجاب المذكور التسلسل فى الشروط يلزم خلف الفرض- أعنى: القدم بالنوع- أيضا؛ بل إذا كانت الشروط مجتمعة بالمعنى الثانى- أعنى: كانت متعاقبة فى الحدوث مجتمعة فى البقاء- لزم القدم ببعض الاشخاص أيضا، و وجهه ظاهر. بل يلزم حينئذ التخلّف أيضا، إلّا أن يكون هناك موجود متجدد متصرّم كالحركة تكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء فرضية له أو مستندة إليها، فيلزم القدم بالشخص أيضا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۴

قال بعض الأفاضل «۱» فى بيان لزوم قدم الفعل المطلق من فرض حدوثه: انّ الشروط إذ كانت متعاقبة غير متناهية يكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط الغير المتناهية، لأنّ تلك الشروط من افراد طبيعة الفعل المطلق، فتكون طبيعة الفعل المطلق قديمة و افرادها حادثة.

ثمّ أورد عليه: بانّ هذا ليس موافقا للتحقيق، لأنّ الحدوث و القدم المستعملين هاهنا هما الحدوث و القدم الواقعيان- أعنى: الدهريين-

، و الطبيعة إذا كانت قديمة لا بالقدم الزمانى بل بالقدم الدهرى فلا يتصوّر ذلك إلّا بأن يكون جزئى من جزئياته الحقيقية قديما، فتلك الشروط الغير المتناهية لمّا فرضت حادثة بهذا الحدوث- أى:

بالحدوث الدهرى- يلزم أن تكون الطبيعة المتحقّقة فى ضمن تلك الشروط حادثة كذلك، و إلّا يلزم تحقّق الطبيعة مجرّدة عن الفرد.

و قال فى توضيح المقام: اعلم! أنّ القدم و الازلية قسمان: أحدهما القدم الزمانى و الأزلية الزمانية؛ و ثانيهما: القدم الغير الزمانى و الأزلية الغير الزمانية. فالشىء الّذى يكون ازليا زمانيا انّما يكون باعتبار أن ليس جزء من أجزاء الزمان فى زمان الماضى و لا يكون ذلك الشيء موجودا فيه، بل كلّ جزء يفرض من الزمان يكون موجودا فيه و إن تقدّم الزمان عليه بالذات؛ و الحادث الزمانى ما يقابله.

و الشىء الّذى يكون قديما غير زمانى- أى: يكون قديما دهريا- هو أن لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم فى الخارج اصلا؛ و الحادث الدهرى ما يقابله- أى: ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم الواقعى الخارجى-.

و إذا علمت ذلك فنقول: يجوز أن تكون الطبيعة قديمة بالزمان و أفرادها حادثة، و لا يجوز أن تكون الطبيعة قديمة بالدهر مع كون جميع أفرادها حادثة بالدهر. أمّا الأوّل فلأنّ الزمان لمّا كان قابلا للقسمة إلى غير النهاية فيمكن أن يكون فى جزء من أجزاء ذلك الزمان فرد من طبيعة و يكون فى جزء آخر فرد آخر من تلك الطبيعة و هكذا، و لا يكون فرد منها فى جزءين من الزمان، بل كان كلّ فرد منها فى جزء منه فقط.

---

(۱)- هامش «د»: هو ملّا شمسا الجيلانى.

فيصدق كون الطبيعة موجودة فى جميع أجزاء الزمان و لا يصدق كون فرد منها موجودا فى جميعها؛ فيكون افرادها حادثة بالزمان و هى قديمة بالزمان. و هذا مثل ما يقال: انّ الورد يكون فى شهر أو شهرين، و الحال انّ فردا منه لا يكون فى شهر أو شهرين. فالمراد انّ طبيعة الورد يكون فى شهر أو شهرين. و لو فرضنا بدل الشهر و الشهرين الفا و الفين بل كلّ الزمان لم يتفاوت الحكم، لأنّ اطولية الزمان لا يصير منشئا لاختلاف هذا الحكم. و أمّا الثانى- أعنى: عدم جواز كون الطبيعة قديمة بالدهر مع كون افرادها حادثة كذلك- ، فلأنّ القديم الدهرى ما لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم فى الخارج اصلا؛ و الحادث الدهرى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم فى الخارج./ DB۶۰ / و إذا كان جميع أفراد طبيعة واحدة مسبوقة بالعدم فى الخارج يلزم أن تكون تلك الطبيعة أيضا مسبوقة بالعدم، و إلّا يلزم تحقّق الطبيعة مجرّدة عن الفرد، و هو باطل لأنّ الطبيعة المجرّدة عن الفرد فى الخارج و الواقع لا وجود لها. و لمّا فرض أنّ تلك الشروط الغير المتناهية حادثة بالحدوث الدهرى الواقعى يلزم أن تكون الطبيعة المتحقّقة فى ضمن تلك الشروط حادثة حدوثا واقعيا، و إلّا يلزم تحقّق الطبيعة مجرّدة عن الافراد، و لا تفاوت فى ذلك الحكم بين كون تلك الشروط متعاقبة أو مجتمعة. و بالجملة إذا كانت طبيعة ما من الطبائع قديمة بالعدم الواقعى الدهرى بل بالقدم الغير الزمانى مطلقا فلا يتصوّر ذلك إلّا بأن يكون جزئى من جزئياته الحقيقية قديما؛ انتهى حاصل ما ذكره الفاضل المذكور.

و هذا الفاضل قد أخذ هذا التفصيل أوّلا من بعض كتب السيد المحقّق الداماد، ثمّ رجع و حكم بانّ القديم الزمانى أيضا حكمه حكم القديم الدهرى فى عدم جواز قدمه زمانا مع كون افراده حادثة بالزمان، فقال: المفروض انّ كلّ فرد فرد من أفراد الحوادث الزمانيّة مسبوق بالعدم الزمانى و الطبيعة قديمة زمانية بمعنى أنّها ليست مسبوقة بعدم زمانى أصلا.

فلقائل أن يقول: على ذلك التقدير يكون كلّ فرد من تلك الطبيعة مسبوقا بعدم زمانى و لا يوجد فرد يكون قديما زمانيا أصلا- كما هو المفروض-. و هذا الحكم ثابت لكلّ فرد فرد سواء وجد معه فرد آخر أو لا، فيكون هذا الحكم- أعنى: سبق العدم الزمانى- ثابتا/ MA۶۴ / لكلّ فرد على جميع تقادير وجوده- أى: سواء وجد معه فرد

آخر أو لا-. و قد تقرّر بين القوم انّ كلّ حكم ثبت لكلّ واحد من أشياء على جميع تقادير وجوده لا يختلف هذا الحكم فى تلك الصورة بين الكلّ الافرادى و الكلّ المجموعى. كما فى احتياج الممكن، فانّه لمّا كان كلّ واحد من افراد الممكن محتاجا إلى العلّة على جميع تقادير وجوده- أى: سواء كان معه ممكن آخر أو لا- حكموا بعدم التفاوت بين الكلّ الافرادى و المجموعى فى الاحتياج إلى العلّة. فعلى المشاكلة يكون الحكم المذكور- أعنى: سبق العدم الزمانى- ثابتا لمجموع الأفراد بحيث لا يشذّ عنه فرد.

و لكون العدم السابق على مجموع الأفراد عدما زمانيا يكون ذلك الزمان الّذى عدم فيه مجموع الأفراد مشغولا بعدم جميع الأفراد بحيث لا يشذّ فرد، فلا يوجد فرد من افراد تلك الطبيعة فى ذلك الزمان البتة. فحينئذ إمّا أن تكون تلك الطبيعة موجودة فى ذلك الزمان أو معدومة فيه، فعلى الأوّل يلزم وجود الطبيعة مجرّدة عن الفرد و هو باطل، و على الثانى يلزم أن يكون حادثا بالحدوث الزمانى كأفرادها، فظهر انّ حدوث جميع افراد الطبيعة بالحدوث الزمانى يستلزم حدوث الطبيعة أيضا كذلك؛ انتهى.

اقول: الحقّ فى هذا المقام انّ قدم الطبيعة مع حدوث جميع أفرادها غير معقول، بل إن كانت جميع افراد طبيعة حادثة لكانت تلك الطبيعة أيضا حادثة، و لا يعقل قدمها إلّا إذا كان بعض افرادها قديما. و التحقيق- كما أفاده الفاضل المذكور- عدم الفرق فى ذلك بين القدم و الحدوث الدهريين و بين القدم و الحدوث الزمانيين. و الدليل على الكلّ: انّه لا شكّ انّ الطبيعة ليست موجودة بوجود على حدة منفكّة عن افرادها. و محلّ الخلاف المشهور فى وجود الكلّى الطبيعى- كما حرّره العلّامة الرازى فى رسالة الكلّيات «۱» و غيره من أهل التحقيق- هو: انّ الطبيعة هل هى موجودة فى الخارج بوجود افرادها حتّى تكون الطبيعة موجودة و يكون الفرد موجودا آخر و وجودهما واحد، أو هى غير موجودة فى الخارج اصلا، بل الموجود فيه افرادها فقط و هى موجودة فى الذهن، لا غير فعلى هذا لو كانت موجودة- كما هو التحقيق- فلا محالة يكون وجودها بوجود افرادها؛ فهى موجودة بوجود كلّ فرد. فلها وجودات متعدّدة بحسب

---

(۱)- لم أعثر على هذه الرسالة، و الظاهر أنّها لم تطبع بعد.

تعدّد الافراد. و إذا كان وجودها بوجود الأفراد فيكون الحيثية المعتبرة لوجود افرادها معتبرة لوجودها أيضا، فاذا كان جميع أفرادها حادثة بالحدوث الدهرى أو الزمانى كانت الطبيعة أيضا كذلك. و الفرق بين الحدوثين غير معقول، لأنّه كما إذا كانت جميع الأفراد مسبوقة بالعدم الواقعى فلا يعقل كون الطبيعة غير مسبوقة به، و الّا لزم وجودها متقدّمة على جميع الافراد فى ظرف الواقع و نفس الأمر منفكّة عنها فيه، كذلك إذا كانت جميع الأفراد مسبوقة بالعدم الزمانى. فلا يتصوّر كون الطبيعة غير مسبوقة به و إلّا لزم وجودها سابقة على جميع الأفراد فى ظرف الزمان منفكّة عنها فيه، و إذا كان بعض أفرادها قديما بالقدم الدهرى أو الزمانى كانت الطبيعة المتحقّقة فى ضمنه أيضا كذلك؛ و الفرق بين القدمين باطل- كما مرّ-.

فان قيل: كيف يتصوّر كون الطبيعة حادثة مع كون افرادها غير متناهية؟!، لأنّ المفروض توقّف كلّ شرط حادث على شرط حادث آخر إلى/ ۶۱DA / غير النهاية، فعلى تقدير عدم تناهى الأفراد لو كانت الطبيعة حادثة لما تصوّر أن يكون فرد منها متحقّقا فيها، فيلزم أن يكون الافراد متناهية؛ و هو خلاف الفرض، فيجب أن يكون قديمة؛

قلنا: كما يتصوّر كون جميع افرادها بحيث لا يشذّ عنها شىء حادثة مع عدم تناهى تلك الأفراد فانّ اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهى افرادها على سبيل التعاقب «۱» ليس باعجب من اجتماع حدوث الأفراد باسرها و عدم تناهيها، و المفروض جواز اجتماع حدوث الأفراد مع عدم تناهيها، فلا بأس بجواز اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهى افرادها أيضا.

ثمّ الحقّ انّه لا يجوز شىء منها- أى: لا يجوز اجتماع حدوث الطبيعة مع عدم تناهى افرادها على سبيل التعاقب و لا اجتماع حدوث جميع افرادها مع عدم تناهيها كذلك، أى: على سبيل التعاقب- و ان امكن اجتماع حدوثها مع كونها غير متناهية على سبيل الاجتماع

بدون الترتیب؛ أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الأخیر فلأنّ معنی حدوث جمیع

---

(۱)- الاصل:- علی سبیل التعاقب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۸

افرادها أن یکون العـدم الـدهری أو الزمانی سابقا علی جمیعها بحیث لا یشذّ عنه شـیء، و معنی عدم تناهیها أن لا یوجد واقع أو زمان لم یوجد فیه فرد من تلک الافراد؛ فلا یمکن أن یسبق عدم دهری واقعی أو زمان عدم علی جمیع تلک الأفراد علی هذا التقدیر- أی: علی تقدیر عدم تناهیها-. فهذان الفرضان امر الحدوث «۱» جمیعها و وقوع التسلسل التعاقبی فیها متنافیان.

و أیضا لا ریب فی انّ تلک الشـروط إذا کانت غیر متناهیـة کان واحد منها فی حاقّ الواقع و متن نفس الأمر مسـتندا إلی موجود قدیم واجب أو غیر واجب، فان کان هذا الواحد قدیما بطل ما فرض من کون جمیعها حادثة، و ان کان حادثا انقطع عند التسلسل. و حینئذ فالصـحیح أن یقال فی تقویة الاسـتدلال المذکور: انّه فی صورة توقّف الحادث علی شـرط حادث یلزم عدم تناهی الشروط علی سبیل التعـاقب مع حـدوثها، أو یلزم اجتمـاع حـدوث الطبیعـة نظرا إلی حـدوث افرادهـا مع عـدم تنـاهی افرادها؛ و الکلّ باطل لوقوع التناهی المستحیل. و هذا المحال انّما نشأ من فرض الحدوث فی صورة الایجاب المذکور.

ثمّ بعض الأفاضل بعـد أن جزم بلزوم قدم الطبیعة من حدوث افرادها علی الفرض المذکور/ ۶۴MB / قال: فان قیل: کیف یتصوّر قدم الطبیعـة بحـدوث جمیع الأفراد مع أنّ وجود الکلّی الطبیعی فی الخـارج لیس إلّا فی ضـمن الفرد متحـدا بوجوده و بانتفاء الفرد ینتفی الطبیعة المتحدة معه فی الوجود، فاذا کان جمیع الأفراد حادثة لم یکن لها وجود ازلی غیر مسبوق بالعدم حتّی تکون قدیمة؟!؛

قلنا: الطبیعـة الابهامیـة الموجودة فی الخارج لها وحـدة ابهامیـة لا تنافی تعـدّد الوجود بحسب تکثّر الأفراد و بانعدام فرد واحد و بانتفاء وجود واحد لا تنعدم هی من حیث هی- أی: مطلقا- و ان انعدمت من حیث هی فی ضـمن تلک الفرد. و متی لم تنعدم جمیع افرادها لم تنعـدم هی مطلقا؛ و لهذا اشـتهر: انّ وجود الطبیعة بوجود فرد ما و انتفائها بانتفاء جمیع الأفراد. و لا یسـتلزم مسـبوقیة وجود کلّ فرد منها بعدمه الخاصّ به

---

(۱)- کذا فی النسختین.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۸۹

مسبوقیة زمانیـة مسبوقیة وجودها من حیث هی هی بعـدمها، و المطلوب کـذلک؛ بل لو کانت لها افراد متعاقبـة غیر متناهیـة کلّ منها مختصّ بزمان یکون لا محالة زمان وجود الطبیعة غیر متناه؛ لکن لا وجودا واحدا بالعدد مستمرّا من الأزل إلی الأبد، بل وجودا مبهما، و ذلـک کاف فی قـدمها بل نقول. علی ذلک التقـدیر لا یکون شـیء من وجوداتها الخاصّـ ة مسـبوقا بعـدمها المطلق بالزمان، إذ لیس لذلک العدم زمان یتحقّق فیه لا بحسب الخارج و لا بحسب التوهّم، فلا یکون حادثة البتة.

فـان قیـل: قـد تقرّر انّه إذا کـان حکم ثابتـا لأـفراد شـیء علی جمیع تقـادیر وجود الفرد- أی: سواء کـان معه وجود سائر الأفراد أم لا، کاحتیـاج الممکن إلی المـوجب- فلاـ یختلـف الکـلّ الاـفرادی و المجمـوعی فی ذلـک الحکم، و المسـبوقیة الزمانیـة بالعـدم هنـاک کذلک- أی: ثبت لأفراد الفعل المطلق علی جمیع تقادیر وجود الفرد-، فیکون مجموع الأفراد أیضا مسبوقا بالعدم، فالطبیعة تکون إمّا حادثة أیضا و إمّا موجودة بدون فرد، هذا خلف!؛

قلنا: لیس کـذلک، إذ لو قـدر وجود فرد من تلک الأفراد مقرونا بوجود سائر الافراد الغیر المتناهیة المختصّة کلّ منها بقطعة من الزمان لم یکن مسـبوقا بالعـدم البتـة، کما لو فرض جوع شـخص واحـد مقرونا بجوع سایر الاشـخاص لا یمکن شـبعه برغیف واحد، بخلاف الممکن الواحد، إذ لو فرض کونه مقرونا بسائر أفراد الممکن لا یرتفع عنه الاحتیاج إلی الموجب؛ انتهی.

و أنت تعلم انّ هـذا الكلام بطوله لا يفيـد شيئا!، و دفعه ظاهر ممّا ذكرناه. و يكفى فى دفعه انّ تلك الافراد الغير المتناهيـة إن كان مجموعها بحيث لا يشذّ عنها شيء مسبوق بالعدم لكانت الطبيعة أيضا كذلك، فثبت حدوثها، و إن لم يكن مجموعها مسبوقا بالعدم لم تكن حادثة، هذا خلف!.

و ما ذكره من انّ المجموع هنا ليس مسبوقا بالعدم و لا يلزم منه نفى حدوث كلّ واحد- لأنّ حكم/ 61DB / المجموع هنا يخالف حكم الآحاد قياسا على كلّ واحد و المجموع فى الشبع و عدمه رغيف واحد- فمردود بانّ حكم المجموع و الآحاد هنا حكم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۰

المجموع و الآحاد الممكنات فى الاحتياج، فانّه كما لو فرض كلّ ممكن مقرونا بسائر افراد الممكن لا يرتفع عنه الاحتياج كذلك لو فرض كلّ واحد من افراد السلسلة الغير المتناهية مقرونا بوجود سائر الافراد لم يرتفع عنه المسبوقية بالعدم. و قياس ذلك على المجموع و الآحاد فى الاشباع برغيف و عدمه قياس مع الفارق، لأنّ السرّ فى شبع كلّ واحد برغيف واحد و عدم شبع المجموع به انّه إذا أكل كل واحد من حيث هو واحد رغيفا واحدا لم يأكل غيره شيئا من هذا الرغيف، بل مجموعه صار مأكولا له، فيشبعه؛ و إذا أكل مجموع الناس رغيفا واحدا لا يصير مجموع هذا الرغيف مأكولا لكلّ واحد، بل كلّ واحد لم يأكل إلّا جزء منه، فالرغيف صار موزعا على الكلّ فلا يحصل الشبع. فالمعيار فى معرفة عدم مخالفة حكم المجموع لحكم الآحاد و مخالفته انّ ما ثبت لكلّ واحد فى صورة الانفراد ان ثبت له أيضا فى صورة الاجتماع لم تحصل حينئذ مخالفة بين حكم الآحاد و حكم المجموع. كمثال الممكن، فانّ ما ثبت لكلّ واحد من الممكنات بشرط الانفراد كذلك يثبت له مع الاجتماع أيضا. و إن لم يثبت له فى صورة الاجتماع حصل المخالفة بين حكم الآحاد و حكم المجموع. كمثال الرغيف، فانّ كلّ واحد فى صورة الانفراد ثبت له أكل مجموع الرغيف و فى صورة الاجتماع ثبت له أكل جزء منه.

و لا ريب انّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ كلّ ما ثبت لكلّ واحد فى صورة الانفراد ثبت له فى صورة الاجتماع أيضا من دون تفاوت.

و ثانيهما- أى: ثانى الأمرين اللذين قيل يتقوّى بهما الاستدلال المذكور- فى صورة توقّف الحادث على الشروط المجتمعة بالمعنى الأوّل- أى: كونها مجتمعة فى الحدوث و الوجود معا- يلزم تخلّف المعلول عن الموجب التامّ أيضا، لأنّ تلك الشروط إن كانت متحقّقة فى الأزل يلزم تخلّف العالم عنها، و إن كانت حادثة فيما لا يزال يلزم تخلّف تلك الشروط عن علّتها، لأنّ علّتها ليست إلّا الواجب و هو متحقّق فى الأزل بدونها، و هو التخلّف.

و غير خفيّ انّ المراد بالاجتماع هو الشقّ الثانى، إذ على الأوّل تكون الشروط المطلقة قديمة و الكلام فى الشروط الحادثة، فذكر الشقّ الأوّل انّما هو للاستظهار. فعلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۱

الشقّ الأوّل يلزم القدم لا التخلّف المطلق هنا- أى: التخلّف مع كون الشروط حادثة-، فانّ تخلّف الفعل- أعنى: العالم- عن الشروط و ان كان لازما إلّا انّ الشروط المجتمعة فى الأزل لمّا كانت/ 65MA / قديمة فلا تكون ممّا نحن فيه، لأنّ ما نحن فيه انّما هو على فرض حدوث الشروط و هو انّما يتحقّق على الشقّ الثانى- أى: إذا كان مجتمعة فى الحدوث و الوجود فيما لا يزال-. و حينئذ و إن لم يلزم تخلّف الفعل عن الشروط إلّا انّه يلزم تخلّف تلك الشروط عن علّتها التامّة. فيجب أن يكون المراد انّه على تقدير الاجتماع يلزم التخلّف عن الموجب التامّ سواء كان المتخلّف هو الفعل المفروض أو الشروط المذكورة، إذ لو فرض الاجتماع فى الأزل- مع انّه خلاف ما فرض من حدوث الشروط- يلزم تخلّف الفعل المفروض؛ و إذا فرض الاجتماع فيما لا يزال- على ما هو مقتضى الفرض- يلزم تخلّف الشروط البتّة، فيكون تخلف المعلول الشامل لهما عن الموجب التامّ لازما البتّة.

فان قلت: على فرض اجتماع الشروط فيما لا يزال يلزم تخلّف الفعل أيضا لكونه حادثا و الموجب- أعنى: الواجب- قديما!؛

قلت: نعم، و لكن التخلّف الّذى هو المطلوب- و هو التخلّف عن الموجب التامّ- غير لازم، لأنّ الموجب حينئذ انّما يتمّ بالشروط الّتى فرضت محقّقة فيما لا- يزال، لا- فى الأزل. فلا يكون تامّا إلّا عند حدوث تلك الشروط، و حينئذ يحدث الفعل أيضا، فلم يحصل التخلّف عن الموجب التامّ.

فان قيل: فيمكن أن لا يكون الموجب المذكور بالنسبة إلى الشروط الحادثة المجتمعة فيما لا يزال أيضا موجبا تامّا، فتخلّف تلك الشروط الحادثة المجتمعة فى آن حدوث الفعل لا يكون تخلّفا عن الموجب التامّ، لأنّه كما أنّ هذا الموجب لم يكن بالنسبة إلى الفعل المفروض تامّا بل انّما يتمّ بالشروط الحادثة فيما لا يزال، فيجوز أن لا تكون بالنسبة إلى تلك الشروط الحادثة فيما لا يزال أيضا تامّا؛ بل يكون تماميته موقوفة على أمر خارج عن ذاته و عن تلك الشروط؛

قلنا: لو سلّم جواز التوقّف على أمور خارجة عن تلك الشروط و عن ذات الموجب لم يحصل به نقص فى الاستدلال، لأنّا نأخذ حينئذ مجموع ما يتوقّف عليه الفعل

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۲

من السلسلة المفروضة- أعنى: الشروط الحادثة المجتمعة فيما لا- يزال و الأمور الخارجة عنها الّتى فرض توقّف الشروط عليها-، فتحصل سلسلة كبرى تكون سلسلة الشروط الحادثة الّتى كان الفعل موقوفا عليها جزء منها- أى: من تلك السلسلة الكبرى-.

ثمّ نقول: هذه/ ۶۲DA / السلسلة الكبرى إن كانت غير متناهية- على ما هو المفروض- إمّا أن تكون آحادها متعاقبة أو مجتمعة، فيلزم قدم الفعل على تقدير التعاقب و أحد شقّى الاجتماع و التخلّف على الشقّ الآخر للاجتماع- كما مرّ بعينه من دون تفاوت-.

فان قلت: يمكن أن تكون السلسلة ملتئمة من الشروط المتعاقبة و المجتمعة بأن تكون طائفة منها متعاقبة و طائفة اخرى مجتمعة، فكيف يكون حكمها حينئذ؟؛

قلت: حكمها حينئذ حكم إحداهما- أى: المتعاقبة أو المجتمعة-، لأنّ تلك السلسلة الملتئمة إن اثبت افرادها الطوليّة على اجزاء الزمان و إن لم يخلوا جزء من الزمان عن آحادها فهى فى حكم المتعاقبة فى لزوم القدم، و لا فرق بينها و بين المتعاقبة إلّا بأنّ تلك السلسلة الملتئمة بعض اجزائها الطولية مشتمل على الآحاد الغير المتناهية عرضا، و إلّا- أى: و إن كان بعض اجزاء الزمان خاليا عن افرادها- فهى فى حكم المجتمعة فى لزوم التخلّف.

ثمّ انّ بعض الأفاضل قال: انّ الحكم بلزوم القدم فى صورة التعاقب و بلزوم التخلّف فى صورة الاجتماع مدافع بما تقدّم من أنّ أثر الموجب بالمعنى المذكور إن كان حادثا يلزم التخلّف البتّه مطلقا من غير تفضيل.

و جوابه: انّ المحال الّذى هو الحدوث على تقدير الايجاب المذكور يجوز أن يستلزم المتعاقبين، فلا بأس بلزومهما جميعا؛ هذا.

و قد بقى هنا شىء لا بدّ أن يشار إليه؛ و هو: انّكم حملتم القدم اللازم على فرض الايجاب المذكور على القدم بالنوع، و لذلك اوردتم على الاستدلال المذكور ما اوردتم من ضرورة لزوم القدم بهذا المعنى للايجاب المذكور و صيرورة لزوم التخلّف للحدوث

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۳

المقابل له- أعنى: الحدوث بالنوع-، و كون فرض هذا الحدوث على تقدير الايجاب المذكور من قبيل فرض المتنافيين، فيمكن حينئذ منع لزوم التوقّف و ابطاله مستندا بمحالية ذلك الحدوث و منع استحالة التخلّف مستندا بلزومه لاجتماع المتنافيين.

و للحمل المذكور أيضا ارتكبتم ما ارتكبتم من تقوية الاستدلال المذكور بلزوم تقدّم الشىء على نفسه من توقّف ذلك الحدوث على شرط و بلزوم قدم ما فرض حدوثه. و لم لا يجوز أن يكون المراد من استلزام الايجاب المذكور للقدم استلزامه لقدم شخص العالم أو قدم جزئه أو قدم جميع اجزائه من الجواهر و الاعراض- و بالجملة قدم كلّ ممكن- حتّى لا يكون لزوم القدم ضروريا بالايجاب المذكور؟!، لأنّ قدم العالم ليس لازما ضروريا للايجاب بالمعنى المذكور بالشخص- أى: كون شخصه قديما- و ان كان بعض اجزائه- فرضية كانت أو غير فرضية- حادثة أو بجزئه أو بجميع الاجزاء لامكان أن يكون المراد بامتناع الانفكاك عن العالم امتناع

الانفكاك عن فعل ما، و لا يلزم منه إلّا القـدم بالنوع لا القدم بالشـخص أو بالجزء أو بجميع الاجزاء. فلا بدّ فى اثبات لزوم القدم بأحد الوجوه المـذكورة من الاسـتدلال المـذكور بأن يقال: لو كان الواجب موجبا بالمعنى المـذكور لزم قـدم العالم بالشـخص أو بالجزء أو بجميع الاشخاص، إذ لو لم يكن قديما بالشخص أو بالجزء أو بجميع الاشخاص و كان حادثا بالشخص أو بجميع الاشخاص أو ببعض الأشخاص لتوقّف على شرط حادث لئلّا يلزم التخلّف عن الموجب التامّ، و هذا الشرط الحادث يتوقّف على شرط حادث آخر و هكذا ...؛ فيلزم التسلسل فى الشروط. و الحاصل: انّ لزوم القدم أو بالجزء أو بجميع الأجزاء على تقدير الايجاب المذكور ليس ضروريا، بل لاـ بـدّ من التمسّك بلزوم التسـلسل فى الشـروط. و كـذا إذا حمل القـدم على القـدم بالشـخص أو بجميع الأجزاء و لم يرد سائر وجوه الاختلال أيضا و إن لم يتمشّ التقويـة بلزوم تقـدّم الشـىء على نفسه و قـدم ما فرض حـدوثه أيضا. نعم!، يتمشّـى التقويـة/ ۶۵MB / الأخرى- أعني: لزوم التخلف عن الموجب التامّ- على فرض توقّف الحادث على الشروط المجتمعة؛ كما لا يخفى.

قلنا: حمل القدم فى الاستدلال المذكور على القدم بالشخص أو بالجزء أو بجميع

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۴

الاجزاء و إن لم يرد عليه حديث لزوم ضرورة القدم و لا سائر وجوه الاختلال المتقدّمة، إلّا أنّه يرد عليه وجوه آخر من الايراد:

الأوّل: انّ الايجاب بهـذا المعنى لا يسـتلزم قـدم الفعل إلّا إذا كان موجبا تامّا، و القائلون بالايجاب لا يقولون بكون الفاعل موجبا بذاته بالنسبة إلى كـلّ جزء من أجزاء العـالم، فـانّه ليس موجبـا بـذاته بالنسبـة إلى الحوادث الزمانيـة عنـدهم، بل جميع الموجودات الزمانية الحادثة عندهم مستندة إليه- تعالى- بشروط و معدّات مخصّصة لوجود كلّ منها بزمانه المختصّ به، فالمراد من الايجاب المقصود هنا امتنـاع انفكاك ذاته- تعالى- من ايجاد شـىء من العالم لا جميع اجزائه، إذ لا نزاع فيه لكونه منقضيـا بالضـرورة و الاتفاق، فمن فرض الايجـاب بهـذا المعنى لاـ يلزم إلّـا قـدم الفعـل المطلوب. و قـدم كـلّ فرد فرد من الجواهر و الأعراض انّما يلزم لو لزم من كون الفاعل موجبا كونه موجبا بالنسبة إلى كلّ فرد من الأفراد،/ ۶۲DB / و من أين يلزم ذلك؟!.

قيـل: لو حمـل الايجاب على الايجاب الطباعى- أعني: اقتضاء الفعل من دون علم و إرادة- لزم منه قـدم جميع اجزائه لعـدم الفرق بين تلـك الاجزاء فى جريان الـدليل. و تقريره: انّ أثر الموجب بالايجاب الطباعى إن توقّف على شـرط لزم التسـلسل، و إن لم يتوقّف لزم القـدم لئلّـا يلزم التخلّف عن الموجب التـامّ أو الترجيـح بلاـ مرجّح، فيلزم قـدم جميع آثاره أو حـدوث الموجب المـذكور و الموجب القديم بلا شبهة، فيلزم قدم جميع آثاره.

و أنت تعلم انّ قـدم جميع الآثـار على فرض الايجاب الطباعى إنّما يلزم إذا كان الفاعل الّـذى هو الموجب الطباعى موجبا تامّا بالنسـبة إلى جميع أجزاء العالم، و هو باطل بالضـرورة!؛ إذ الحوادث الزمانية منفكّة عنه، فيكون اسـتنادها إليه على هذا التقدير أيضا بشـروط و معدّات، فعلى تقدير هذا الايجاب أيضا لا يلزم جميع اجزاء العالم. على انّ بعض الايرادات الآتية ينفى هذا اللزوم أيضا.

ثمّ أنت تعلم أنّ هذا الايراد انّما ينفى الحمل على قدم جميع الاشخاص لا قدم بعضها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۵

الثاني: انّه لم لا يجوز أن يكون الصادر منه- تعالى- قديما مختارا و يستند إليه سائر الحوادث؟!، و حينئذ لا يلزم إلّا قدمه لا قدم جميع الاشخاص. و هذا كسابقه لا ينفى إلّا حمل العدم على قدم جميع الأشخاص لا قدم بعضها، بل هو مثبت له.

الثـالث: انّه يلزم على هـذا الحمل تسـليم القـدم بالنوع-، و قـد ثبت اسـتحالة قـدم العالم مطلقا- أى: سواء كان بالشـخص أو بالجزء أو بـالنوع-، فلو سـلّم انّ الايجـاب يسـتلزم قـدما و لو كـان قـدما بـالنوع- و ثبت فيمـا سـبق اسـتحالة القـدم بأيّ وجه كان- ثبت اسـتحالة الايجاب، فلا حاجة لنا فى بيان استحالة الايجاب إلى اثبات استلزامه لقدم العالم بالشخص أو بالجزء.

الرابع: انّه يرد عليه ما تقدّم من أنّ الحادث لا يتوقّف عند المعتزلة على شرط حادث، بل يكفى عندهم الداعى للترجيح.

الخامس: انّ لزوم قـدم جميع الاشـخاص على تقـدير الايجاب المذكور ممنوع، لامكان اسـتناد بعضـها إلى شـرط هو قطعة فرضـية من

موجود مستمرّ غير متناه و يكون هـذا الشـرط ذا جهتين- كالحركـة- فيحصل باعتباره الحوادث من الموجب القـديم. و بهـذا الطريق حاول الحكماء التفصّى عن هذا المضيق و به صحّحوا ربط الحادث بالقديم.

و ملخّص مقالتهم- كما أشير إليه سابقا أيضا- انّ الحركة لها جهتان:

إحـداهما: حيثية ذاتها و هى كون الجسم بحالة يصحّ أن يعرض له فى كلّ آن فرد من الأوضاع غير الفرد المفروض له فى الآن السابق و اللاحق، و يعبّر من هذا المعنى بالتوسّط بين الأوضاع. و هى بهذا الاعتبار قديمة مستمرّة من الأزل إلى الأبد؛

و الثانيـة: حيثيـة النسب الّتى يلزمهـا، و لا ـ ريب فى انّ النسب الّتى يلزمهـا فى كـلّ آن غير النسب الّتى يلزمهـا فى آن آخر، فهى بهـذا الاعتبار حادثـة، لأنّه إذا كانت النسـبة المفروضـة «۱» للجسـم المتحرّك بحسب القرب و البعـد من النهايـة المفروضـة فى كـلّ آن غير المفروضـة له فى آن آخر لكانت تلك النسب بأسـرها حادثـة، فالحركـة تكون من هـذه الحيثية حادثة. و على هذا فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث

---

(۱)- الاصل: المنفرضة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۶

العوارض اللازمة لها. فهى من حيث/ MA۶۶ / الذات مسـتندة إلى القديم و من حيث اللوازم و العوارض يستند إليها الحوادث باستناد كلّ منها إلى عارض مسبوق بغيره معدّله يمتنع اجتماعه معه، و هكذا لا إلى ما لا نهاية له. و قالوا: غاية ما يلزم منه تحقّق التسـلسل فى الأمور المجتمعة، و هو جائز لعدم اجتماع آحادها، فلا يجرى التطبيق فيها.

و انت خـبير بـأنّ منع لزوم قـدم جميع الاشـخاص- لاحتمـال الاسـتناد المـذكور- لا ـ يتصوّر إلّـا على فرض جواز التسـلسل على سـبيل التعاقب، و بناء هذا الاستدلال على بطلانه؛ فلا مجال لهذا الاحتمال. على أنّه قد تقدّم بطلان التسلسل فى الأمور المتعاقبة و إن لم تكن مجتمعة. و يكفى فى بطلانه امكان اجراء التطبيق العقلى الراجع إلى فرض الانطباق.

و أيضا قد ابطل المتكلّمون الطريق المذكور للفلاسفة فى كيفية ربط الحادث بالقديم بوجوه أخر:

منهـا: انّ تلـك العوارض الّتى هى النسب اللاحقـة للجسم المتحرّك بسـبب الحركـة إمّا مسـتندة إلى الـذات و المفروض أنّها قديمـة، فكيف يحصل الربط بين تلك النسب الحادثة و الذات القديمة؟!؛ أو مستندة إلى مباديها و هى أيضا قديمة؛ أو إلى غيرها و هو أيضـا منتف.

و إذا علمت جميع ما ذكر فقـد ظهر و وضـح عنـدك انّ الاسـتدلال بالحدوث على النحو المذكور على اثبات القدرة بالمعنى الأوّل و الثانى- أعنى: صدور الفعل بالعلم و المشـيئة و الإرادة و امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- و نفى الايجاب المقابل لهما- أعنى: صـدور الفعل بدون العلم و المشـيّة و الإرادة كما فى الطبائع و وجوب الفعل و/ DA۶۳ / الترك بالنظر إلى الذات- صـحيح لا اختلال فيه بـوجه. و على اثبـات القـدرة بـالمعنى الثـالث- أعنى: امكـان الفعـل و الـترك بـالنظر إلى الـداعى فى بعض الأوقـات- و على نفى الايجاب المقابل لهـا- أعنى: وجوب الفعل بالنظر إليه فى جميع الاوقات- غير صـحيح و غير محتاج إليه، لاسـتلزام الحـدوث لنفى هذا الايجاب ضرورة من غير حاجة إلى الاستدلال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۷

و قـد ثبت و تحقّق ممّـا ذكرنـا من البراهين ثبوت القـدرة بـالمعنى الثلاثـة للواجب- تعـالى شـأنه- و نفى الايجـاب المقابـل لهـا عنه- سبحانه-. و قـد ظهر أيضا بطلان القدرة بالمعنى الرابع و عدم ثبوته له- تعالى و هو امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الداعى فى جميع الاوقات و لو فى آن الحـدوث-. و هو الّذى تفرّد باثباته الأشـعرى؛ بل ظهر ثبوت الايجاب المقابل لها للواجب- تعالى، أعنى: وجوب الفعل فى بعض الاوقات، أى: فى وقت الحـدوث-. و هو الإيجاب بالاختيار الّـذى اختاره المحقّقون من المعتزلـة- و ربّما يأتى لذلك

زيادة بيان-.

تتميم «مراد المحقّق الطوسى من الايجاب»

الحقّ انّ المراد بالايجاب فى قول المحقّق الطوسى- رحمه اللّه- فى التجريد:

«حدوث العالم بعد عدمه ينفى الايجاب «۱»»، هو الايجاب بالمعنى الأوّل لا الثانى؛ و حينئذ فالاستدلال بالحدوث عليه على المعنى المذكور- كما فعله الشارح الجديد- «۲» صحيح لا يرد عليه شىء.

و يمكن أن يحمل الايجاب فيه على الايجاب بالمعنى الثالث، و يكون مراد المحقّق:

انّ الحدوث ينفى هذا الايجاب ضرورة، لأنّه- رحمه اللّه- لم يتعرّض لكيفية الاستدلال عليه، فالحمل على انّه ينفيه ضرورة لا يأباه كلامه.

ثمّ العجب انّ العلامة الخفرى حمل الايجاب على المعنى الثالث و اورد على الشارح أوّلا: بأنّ الحدوث مستلزم لنفى هذا الايجاب ضرورة، فلا حاجة إلى الاستدلال. ثمّ أورد بعض ما تقدّم من وجوه الاختلال على الاستدلال المذكور؛ و هو خبط و غفلة- كما لا يخفى على من له ادنى فطنة-.

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث. و فيها:

وجود العالم ...؛ كشف المراد، ص ۲۱۷.

(۲)- راجع: الشرح الجديد، ص ۳۱۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۸

ثمّ على الاستدلال المذكور لاثبات القدرة بأىّ معنى كان ايراد مشهور؛ و تقريره:

انّ ما ذكرتم فى الدليل لا يعطى إلّا أن يكون المؤثّر فى العالم هو القادر و لا يقتضى أن يكون واجب الوجود هو القادر، لأنّ العالم لحدوثه لو لم يكن مؤثره هو القادر بل كان موجبا لزم التخلّف أو التسلسل، و لا يجب أن يكون مؤثره هو واجب الوجود. و لم لا يجوز أن يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا و ذلك القادر هو الّذى أوجد العالم بالقدرة و الاختيار. و لا يمكن أن يقال: ذلك القادر من العالم الثابت حدوثه فلا يجوز أن يكون قادرا، لأنّ ما ثبت حدوثه انّما هو الاجسام و عوارضها دون المجرّدات؛ فيجوز أن يوجد الواجب- تعالى- بطريق الايجاب جوهرا مجرّدا ليس بجسم و جسمانى- كالعقل مثلا- يكون قديما قادرا يكون هو الّذى أوجد العالم الجسمانى بالقدرة و الاختيار!.

و اجيب عنه بوجوه:

الاوّل: انّ (على) «۱» القدرة فى اثبات حدوث العالم بمعنى ما سوى اللّه- تعالى- اجماع المليين و الأخبار الكثيرة الّتى منها الحديث المشهور المتلقّى بالقبول عند أهل/ ۶۶MB / الملّة. و قد عرفت فيما تقدّم انّ اثبات الحدوث المثبت به القدرة بها لا يؤدّى إلى الدور و ليس لهما معارض عقلى يوجب ردّهما؛ لمّا عرفت من ان ادلّة القدم كلّها مدخولة.

الثانى: إذا كان المعلول قادرا مختارا أوجب أن يكون العلّة أيضا كذلك- لما قالوا بعينه فى استلزام عالمية المعلول لعالميّة العلّة-. و أيضا لا ريب فى أنّ القادر المختار أشرف من الموجب و قد ادّعوا فيه الضرورة، و لا يجوز أن يكون المعلول أشرف من العلّة بل العلّة اشرف منه من جميع الوجوه؛ و الظاهر انّ ذلك ممّا لا يقبل المنع و نسبته إلى الحكماء مكابرة و قد بنى عليه الحكماء كثيرا من أصولهم و مطالبهم. قال الشيخ الإلهى فى المطارحات: و ممّا ينبغى أن يعلم انّ جملة القدماء على اعتقاد الأشرف و الأكرم فى

---

(۱)- لفظة على لم توجد فى النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى إليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۲۹۹

الأمور السماوية و غيرها، بشهادة الفطرة و وقوع الأشرف فالأشرف «۱»، ثم قال: و إذا كان الجوهر العقلى أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها، و لما كانت الأثيريات أشرف من العنصريات يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من القبلية «۲»؛ انتهى.

و أيضا: القدرة بالمعنى الأوّل انّما هو بمعنى صدور الفعل بالعلم و المشية، فاذا استلزم عالمية المعلول لعالمية العلّة ثبت القدرة بهذا المعنى. و مع قطع النظر عن ذلك نقول: انّ هذا المعلول الّذى صدر عنه العالم لصدور الأفعال المحكمة المتقنة المشتملة على الحكم و المصالح عنه بحيث لا- يتصوّر خلل و نقص فى فعل من أفعاله و لا يتعقّل اتقان و انتظام فوق ما صدر و قد ثكل نوافذ الأفهام و ثواقب الأوهام عن دقائق صنعه و عجائب/ ۶۳DB / فعله يكون ذاته- أى: ذات هذا المعلول- أتقن و أحكم، و تكون دقائق الحكم و غرائب الصنع الّتى تشتمل ذاته عليها أكثر- لانطواء ذاته بالحقيقة على جميع الحكم و الغرائب الّتى ينطوى عليها العالم-. فاذا دلّ اتقان العالم و اشتماله على الحكم و المصالح على علم هذا المعلول الّذى هو موجده بالفرض فيكون اتقان هذا المعلول و اشتمال نفسه على الحكم و المصالح ادلّ على علم موجده، لأنّه إذا كانت الحكم و الدقائق الآفاقية و الأنفسية مع انتشارها و تفرّقها و اختصاص كلّ جزء من العالم و فعل من الأفعال بحكم محصورة دالّة على علم هذا المعلول الّذى هو موجدها بالفرض كان ايجاد معلول واحد يكون فى ذاته الاقتدار على مثل هذا الايجاد و القوّة و التمكّن على صدور مثل هذا النظام و وضع كلّ شيء فى موضعه و اعطاء كلّ موجود ما يليق بحاله ادلّ على علم موجده! فكما أنّ وجود الحكمة و المصلحة فى كلّ فعل من أفعال العالم يدلّ على انّ ايجاد الموجد هذا الفعل لاشتماله على تلك الحكمة و المصلحة فيكون عالما به و بتلك الحكمة. فكذلك تحقّق الاقتدار المذكور فى هذا المعلول و تمكّنه من ايجاد مثل هذا النظام الأصلح يدلّ على أنّ ايجاد الواجب ايّاه إنّما هو لاشتماله على

---

(۱)- راجع: كتاب المشارع و المطارحات- المطبوع فى مجموعه مصنفات شيخ اشراق-، ص ۴۳۴. و توجد بين المنقول فى كتابنا هذا و المطبوع منه فى هذه المجموعة اختلافات يسيرة.

(۲)- راجع: نفس المصدر، ص ۴۳۵.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۰۰

مثل هذا الاقتدار و التمكّن، فيكون عالما به و بالحكم و المصالح المندرجة فيه.

الثالث: انّ ثبوت الاختيار للواسطة يدلّ على امكان اتصاف الموجود به، إذ البديهة حاكمة بانّه ليس من الحالات الامكانية المختصّة بالممكن الممتنع حصوله للواجب، فالقول بجواز اتصاف الواسطة به دون الواجب غير معقول. و إذا جاز اتصاف الواجب به يجب حصوله له بالفعل، لأنّ جميع الصفات الممكنة للواجب- تعالى شأنه- حاصلة له بالفعل؛ و قد تقدّم هذا الدليل فى أوائل هذا الفصل بوجه السبط. و الحقّ انّه تام لا يرد عليه شيء؛ و نسبته إلى الحطام لامكان اختصاص هذه الصفة- أعنى: الاختيار- بالممكن مكابرة و هفوة صادرة عن غير تثبّت!.

الرابع: انّ القادر المختار يكون مبدأ لاختلاف الآثار و الأفعال، و ما هذا شأنه لا يجوز أن يصدر عن الموجب. فلو كان الواجب بذاته موجبا بالذات لما صدر عنه مختار، لأنّ المختار من شأنه و فى طبعه التغير و الاختلاف إمّا بتغير الإرادة و القصد أو التأثير بنفسها أو بتعلّقها، و إمّا بقوّة تأثيره فى كلّ من النقيضين و الضدين، إذ التأثير فى أحدهما غير التأثير فى الآخر. و طبيعة الموجب منافية لأمثال هذه، بل مقتضية للثبات و التأثير على نهج واحد. و لذا ذهب الحكماء إلى أنّ الموجب لا يصدر عنه ماله الاختيار إلّا إذا كان اختياره على وتيرة واحدة غير منقطعة كما اثبتوا النفوس المتحرّكة للأفلاك. على أنّ بعضهم انكر هذا أيضا. و على هذا يكون وجود متغيّر ما فى العالم كافيا لاثبات قدرة الواجب- تعالى-، و لا يحتاج نفى ايجابه إلى تجشّم اثبات حدوث العالم.

و هـذا الـدليل و إن لم يكن برهانيـا إلّا انّه لا يخلوا عن افادة ظنّ قوىّ بالمطلوب. و يؤيّـده/ 67MA / انّ المناسـبة بين العلّة و المعلول لازمـة و انّ المعلول يجب ان يكون من سـنخ العلّة، فان كانت العلّة موجبة يجب أن يكون المعلول كذلك؛ و إن كانت مختارة وجب أن تكون كذلك.

الخامس: انّ العقل مثلا لو كان واسطة بين الواجب و الجسمانيات «۱» مؤثرا فيها

---

(۱)- الاصل: الجسمانى.

يلزم أن يكون قبلها معطّلا و يلزم أن يكون فصـلا أيضا، لعـدم وجود شاهـد على وجوده من الجسـمانيات، لأنّ ادلّة وجوده مدخولة. و قد تقرّر عند الحكماء أنّ لا تعطّل و لا فصل فى الوجود. و المراد بالفصل عندهم ما هو كذلك- أى: لا دليل على وجوده-.

و لا يخفى ما فى هذا الدليل من الأنظار الظاهرة، مع أنّه جدلى!.

السادس- و هو المعوّل عليه عنـد الأكثر-، و هو: انّ البرهان العقلى قائم بأنّ الممكن الّـذى لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجـد الجواهر و الاـعراض، و البرهـان القـائم هو مـا ذكره بهمنيار فى التحصـيل حيث قال: و إن سألت الحقّ فلا يصـحّ أن يكون علّـة الوجود إلّا ما هو برىء من كـلّ وجه من معنى مـا بالقوة، و هـذا هو صـفة الاوّل- تعالى- لا غير. إذ لو كان مفيـد الوجود ما فيه معنى بالقوّة- سواء كان عقلا أو جسما- كان للعدم شركة فى افادة الوجود، و كان لما بالقوّة شركة فى اخراج الشىء من القوّة إلى الفعل؛ «۱» انتهى.

و توضـيح هـذا البرهـان: انّ كلّ ممكن بما هو ممكن و باعتبار ذاته سواء كان مادّيا أو مجرّدا لا يكون إلّا قوّة صـرفة، بل هو فى مرتبة ذاته و حدّ نفسه ليس محض و عدم صـرف، و ليس له بهذا الاعتبار استشـمام رائحة من الفعل اصلا، و انّما فيه قوّة الوجود و الفعلية. و أمّا نفس موجوديته و فعليته فهو بأمر مغاير عن ذاته كما بينوه فى مقامه و فرعوا عليه تأخّر وجوده عن عدمه المعبّر بالحدوث الذّاتى. و هـذا الأمر المتغاير هو مخرج الممكن من القوّة إلى الفعل، فلكلّ ممكن مخرج من/ 64DA / قوّته إلى الفعلية. و لا بدّ أن يكون ذلك المخرج مما هو مخرج بالفعل من جميع الجهات، و إلّا يلزم أن يكون للقوّة دخل فى اخراج الشـىء من القوّة إلى الفعل، و هو بـديهى البطلان. فالممكن لعـدم خلوّه عن القوّة بل كونه محض العـدم و القوّة لو فرض كونه موجدا لموجود و مخرجا له من القوّة إلى الفعل لزم أن يكون لـذلك العـدم و القوّة أيضا دخل فى ذلك الايجاد و الاخراج. لأنّ كلّ ما فى مرتبـة ذات الفاعل من حيث هو فله تقـدّم على الفعل كتقدّم الفاعل عليه، فلا يجوز أن يكون ممكن موجدا لشىء و مخرجا له من القوّة إلى الفعل؛ و

---

(۱)- راجع: التحصيل، الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من الكتاب الثانى، ص ۵۲۱.

المخرج المـذكور يجب أن يكون مـا هو بالفعـل من كـلّ الوجوه و هو صـفة الواجب- تعـالى شـأنه-. فمفيض الوجود و الفعليّـة لكلّ موجود ليس إلّـا هو. و هـذا هو المطـابق لكلاـم الحكمـاء؛ فانّهم متّفقون على أنّ جميع الموجودات صادرة منه- تعالى-، و انّ الوجود معلول له- تعالى- على الاطلاق. قال افلاطن الإلهى على ما نقل عنه المعلّم الأوّل فى أثولوجيا: انّ علّة الانيات الخفية الّتى لا اجرام لها و الأشـياء الحسـية ذوات الأجرام واحدة و هى الانية الأولى الحقّ- يعنى البارى الخالق سـبحانه-. ثم قال: انّ البارى الأوّل الّذى هو علّة الانيـات العقليـة الدائمـة فالانّيات الخسـيسة الـداثرة هو الخير المحض و الخير لا يليق بشـىء من الأشـياء إلّا به، و كلّ ما كان فى العالم الأعلى و العالم الأسـفل من خير فليس ذلك من طبائعها و لا من طباع الإنّيات العقلية و لا من طباع الإنّيات الخسيسة الداثرة، لكنّها من تلك الطبيعة العالية و كلّ طبيعة عقلية و حسـية منها بادية، فانّ الخير انّما ينبعث من البارى فى العالمين، لأنّه مبدى الأشياء و منه تنبعث الحياة و الأنفس إلى هـذا العالم. و انّما يتمسّك هذا العالم بتلك الحياة و الأنفس الّتى صارت من العلو فى هذا العالم و هى الّتى تزين

هـذا العـالم لكيلاـ يتفرّق فتفسـد. ثمّ قال: انّ الانيـة الأولى الحقّ هى الّتى تفيض على العقل الحياة أوّلا ثمّ على النفس ثمّ على الأشـياء الطبيعيـة، و هو البارى الّـذى هو خير محض و قال المعلم الأوّل بعـد نقل هـذه الكلمات من اسـتاذه الإلهى: و ما أحسن و ما أصوب ما وصف به «۱» هذا الفيلسوف البارى- تعالى- إذ قال: انّه خالق العقل و النفس و الطبيعة و الأشـياء كلّها و ليس كشـىء من الأشـياء، بل هو يبدو الشـىء و ليس هو الأشـياء، بل الأشـياء كلّها فيه و ليس هو فى شـىء من الأشـياء. و ذلك انّ الأشياء. كلها انّما انبثت منه و به ثباتهـا و قوامها و إليه مرجعها «۲». و قال الشـيخ الرئيس فى الإشارات: انّ الأوّل يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع و بتوسّـطه جوهرا عقليا و جرما سـماويا و كذلك (عن ذلك) «۳» الجوهر العقلى حتّى يتمّ الأجرام السـماوية و ينتهى إلى جوهر عقلى لا يلزم منها جرم/ / ۶۷MB

---

(۱)- الاصل:- به.

(۲)- لم أعثر على هذه العبارات فى اثولوجيا.

(۳)- (...): لم يوجد فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۰۳

سماوى «۱». و قد صرح فى الشفا أيضا بانّه لا تأثير إلّا من اللّه «۲»، كما قال المحقّق الدوانى فى شرح العقائد. «۳».

و قال صاحب الاشـراق فى الهياكل: ليس انّ حركات الافلاك توجد الاشـياء، و لكنّها تحصّل الاسـتعدادات و يعطى الحقّ الأوّل لكلّ شىء ما يليق به «۴». و قال أيضا:

و الجـواهر العقليـة و إن كـانت فعّالـة على انّهـا وسائط الجـود الأوّل و هـو الفاعـل، و كمـا انّ النـور القوى يمكّن النور الضـعيف من الاستقلال بالانارة فالقوّة القاهرة الواجبية لا تمكّن الوسائط لوفور فيضه و كمال قوّته «۵»

و قال الحكيم الطوسى- نوّر اللّه مرقده- فى كتاب مصارع المصارع: واجب الوجود أقرب من كلّ قرب و الفيض كلّه من عنده، و هذه الوسائط كالاعتبارات و الشروط الّتى لا بدّ منها فى أن يصدر الكثرة عنه «۶».

و قال أيضا فى شـرح الاشارات: و قد شـنع عليهم- يعنى على الحكماء- أبو البركات البغدادى بأنّهم نسبوا المعلولات الّتى فى المراتب الأخيرة إلى المتوسّـطة و المتوسّـطة إلى العاليـة، و الواجب أن ينسب الكلّ إلى المبـدأ الأوّل و يجعل المراتب شـروطا معدّة لافاضـته- تعالى-. و هـذه مؤاخـذة تشـبه المؤاخـذة اللفظيـة!، فانّ الكلّ متّفقون على صـدور الكلّ منه- جلّ جلاله-. و انّ الوجود معلول له على الاطلاق، فان

---

(۱)- راجع: الاشارات و التنبيهات، الفصل الحادى و الاربعون من النمط السادس. المطبوع مع شـرح نصـير الدين و المحاكمات، ج ۳، ص ۲۵۴؛ شرحى الاشارات، ج ۲، ص ۵۰.

(۲)- اشارة إلى قوله: ... فكلّ ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل فى نفسه. راجع: الشفاء الإلهيات، ج ۱، ص ۴۸.

(۳)- لم أعثر على هذا الكتاب.

(۴)- راجع: هياكل النور- المطبوع فى ثلاث رسائل للدوانى-، الهيكل الخامس ص ۸۹.

(۵)- راجع: نفس المصدر، الفصل الثالث من الهيكل الرابع، ص ۸۶.

(۶) مـا وجـدت مـا نقله المصـنّف عن مصـارع المصـارع فى هـذا الكتاب. و قريب منه: ... و الحكيم لم يجعل توسّط العقل فى افاضـة الكثرة إلّا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول، لا لانه يريد أن ينسب (فى المطبوع: سبب) الكثرة إلى العقل، دون مبدعه الاول. راجع: مصـارع المصارع، ص ۱۱۰. و فى كلاـم المصـارع: فينبغى أن يكون المبـدأ الأوّل مبـدأ الكل فى نمط واحـد و المتوسطات فى البين

لتفاضل الدرجات. راجع: نفس المصدر، ص ۱۰۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۳۰۴

تساهلوا فی تعابيرهم لم يكن منافيا لمّا أسّسوه و بنوا عليه مسائلهم «۱»؛ انتهی.

و قال الفخر الرازی فی المباحث المشرقية: الحقّ عندی انّه لا مانع من استناد كلّ الممكنات إلی اللّه- تعالی-، لكنّها علی قسمين، منها: ما امكانه اللازم لماهيته كاف فی صدوره عن الباری- تعالی-، فلا جرم يكون فائضا عنه- تعالی- من غير شرط؛ و منها: ما لا يكفی امكانه بل لا بدّ من حدوث أمر قبله ليكون الأمور السابقة مقرّبة للعلّة الفائضة إلی الأمور اللاحقة؛ و ذلك انّما ينتظم بحركة دورية. ثمّ انّ تلك الممكنات متی استعدّت استعدادا تامّا صدرت عن الباری- تعالی- و حدثت عنه و لا تأثير للوسائط اصلا فی الايجاد، بل فی الاعداد؛ «۲» انتهی.

و الحاصل انّ عبارات الفلاسفة متطابقة علی انّ افاضة الوجود/ ۶۴DB / علی كلّ موجود انّما هو من الواجب الحقّ و ان كان بعض الموجودات متوقّفا فی افاضة الوجود عليه من الواحد الحقّ علی شروط و معدات، و تلك الشروط و المعدّات هی الوسائط فی الافاضة بمعنی انّ الافاضة من الواجب علی بعض الموجودات يتوقّف علی تخلّل تلك الوسائط، لكون ذوات هذه الموجودات و ماهياتها ناقصة قاصرة غير قابلة لافاضة الحقّ الأوّل بلا وسائط، لا أنّ تلك الوسائط هی المقتضية للوجود. فمرادهم بما يقولون احيانا: انّ العقل الأوّل مثلا علّة للعقل الثانی و الثّانی للثالث و هكذا: ما ذكرنا.

قال بعض أهل التحقيق: لمّا ثبت انّ مفيض الوجود لا يكون إلّا الواجب- جلّ شأنه- و انّ الامكان علة للاحتياج إلی الواجب بالذات لا علّة مطلقة- كما قال بعض أهل التحقيق: انّ الامكان و إن كان علّة للحاجة إلی علّة ما فی بادی النظر إلّا انّ بعد الفحص و تعمّق النظر ينكشف انّ الامكان علّة للاحتياج إلی واجب الوجود بالذات- فاعلم! انّ سلسلة الممكنات المترتّبة إذا لوحظت باعتبار أنّ كلّ واحد واحد منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجعول الواجب بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة عرضية، و جميع آحاد تلك السلسلة متساوية فی الفاقة و الاستناد إليه- جلّ شأنه- ابتداء

---

(۱)- راجع: شرح الاشارات المطبوع مع المحاكمات ج ۳ ص ۲۴۹؛ شرحی الاشارات ج ۲، ص ۴۷.

(۲)- راجع: المباحث المشرقيّة ج ۲ ص ۵۰۷.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۳۰۵

بلا واسطة. و إذا لوحظت تلك السلسلة باعتبار أنّ بعضها مربوط ببعض آخر و متوقّف عليه من حيث الشرطية و المشروطيّة و السببية و المسببية بناء علی أنّ بعضا منها لمّا كان ناقصا فی حدّ ذاته بحيث يمتنع استناده إليه- تعالی- بدون الشروط و الاسباب فيحتاج إليها فيمكن له الاستناد إليه- تعالی- يكون سلسلة طولية منتهية إليه- تعالی- بالضرورة البرهانية؛ فالممكنات باعتبار السلسلة الطولية يختلف مراتب احتياجها إلی الواجب- تعالی-. فكلّما كان أبعد عنه يكون احتياجها إليه أكثر لاحتياجه إليه فی افاضة وجود نفسه و افاضة وجود شرائطها و اسبابها لنقصانه عن أن يستند إليه- تعالی- بدونهما، و كلّما كان أقرب يكون احتياجه أقلّ. و لهذا قال بعض الاكابر من الحكماء: كلّما كان المعلول أبعد كان الفيض و الخير أكثر، و كلّما كان المعلول أقرب يكون الفيض و الخير أقلّ. فالعقل الأوّل و النظام الجملی يستند إليه- تعالی- بلا واسطة، فلا يتصوّر سلسلة طولية بالنسبة إليهما، بل المتصوّر بالقياس إليهما هو السلسلة العرضية، و بالقياس إلی ما عداهما يتصوّر السلسلة الطولية/ ۶۸MA / و العرضية جميعا.

و من قال بهذه التحقيقات كالمحقّقين من الحكماء و المتكلّمين لو قال انّ بعض ممكن علّة لبعض آخر فليس مراده إلّا الشرطية و السببية، لا أنّه يصحّ أن يكون ممكن علّة فاعلية بالقياس إلی ممكن آخر، فلا يعترض عليه بما اعترض ابو البركات البغدادی؛ انتهی.

ثمّ قال: و من قال: انّ بعض الممكنات تفيض وجود بعض آخر- علی ما يقال:

انّ الواجب أوجد العقل الأوّل ثمّ العقل الأوّل أوجد العقل الثانى و هكذا إلى العقل الفعّال، ثمّ العقل الفعّال يستند إليه جميع ما بعده- قال بالسلسلة الطولية و العرضية أيضا، إلّا أنّ هؤلاء لم يقولوا بأنّ الامكان علّة الاحتياج إلى الواجب بالذات ابتداء، بل هم يقولون: انّ الامكان علّة الانتهاء إلى الواجب بالذات. فمقتضى طبيعة كلّ ممكن عندهم هو الانتهاء إلى الواجب بالذات، فاذا لوحظت الممكنات من حيث أنّ كلّ واحد منها ممكن مقتضى طباعه الانتهاء إلى الواجب بالذات يكون سلسلة عرضية، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۰۶

إذا لوحظت من حيث انّ بعضهم مستند إلى بعض آخر بمعنى احتياجه إليه فى استفادة الوجود منه لا من الواجب حتّى يكون الواجب علّة بعيدة موصلة للأثر إليه لا مفيضة له الوجود، لأنّ مقتضى طبيعة الممكن عند هؤلاء الانتهاء إلى الواجب لا استفادة الوجود منه- لكون السلسلة بهذا الاعتبار سلسلة طولية منتهية إليه تعالى-.

و اعلم! أنّ كلّ معلول فى السلسلة الطولية بهذا الاعتبار له احتياجان فقط:

أحدهما احتياجه إلى العلّة القريبة؛ و ثانيهما: الاحتياج إلى الواجب من حيث انتهائه إليه. و أمّا احتياجه إلى غير الواجب من العلل البعيدة فلا يكون إلّا بالعرض، لأنّ العلل البعيدة غير الواجب- تعالى- فى تلك السلسلة غير موصلة للأثر؛ لأنّ العلّة البعيدة قسمان: إحداهما علّة بعيدة لا يوصل الأثر إلى المعلول كما فى لوازم الماهية، فانّ لازم الماهيّة انّما يحتاج إلى جاعل الماهية بالعرض لا بالذات، لأنّه ليس احتياجه إليه باعتبار نفسه إذ لو فرض انّ ملزومه يصحّ وجوده بدون الجاعل لكان لازم الماهية لازما لها أيضا-:

و ثانيهما: علّة بعيدة توصل الأثر إلى المعلول كالواجب- تعالى-، لأنّه ثبت بالبرهان انّ كلّ ممكن من حيث ذاته ينتهى إلى الواجب، فليس شىء من الممكنات غنيا عن الواجب و لا يكتفى بعلّة الغريبة- تعالى-. و هذا- أعنى: احتياج المعلول إلى العلّة الغريبة-/ 65DA / و علّة بعيدة واحدة- أعنى: الواجب- أنما هو إذا وقع فى السلسلة الطولية بهذا الاعتبار- أى: بالاعتبار الّذى ذكره هؤلاء الأقوام من احتياج الممكن إليه تعالى فى الانتهاء لا فى أصل الافاضة- و أمّا إذا وقع فى السلسلة الطولية بالاعتبار الأوّل الّذى ذكرناه من أنّ كلّ ممكن محتاج إليه- تعالى- فى أصل افاضة وجوده فيكون محتاجا إلى كلّ واحد من الشروط و الوسائط، فتأمّل!؛ انتهى.

و غرضه ممّا اشار إليه أخيرا بقوله: و من قال انّ بعض الممكنات- إلى آخره-:

انّ الظاهر من كلام بعض الفلاسفة عدم تسليمهم للمقدمة القائلة بأن لا مؤثّر فى الوجود إلّا اللّه، بل هؤلاء يثبتون الافاضة للوسائط و ان قالوا بوجوب انتهاء الكلّ إلى مبدأ المبادى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۰۷

و «۱» الحقّ انّ أساطين الحكمة لا يثبتون التأثير الحقيقى للوسائط، بل هى عندهم شروط و معدّات- كما علمت من عباراتهم-، و أصولهم المقرّرة أيضا يقرّر ذلك، فانّ ما أسّسوه و قرّروه من اشتراط اللزوم و الوجوب فى صدور المعلول عن العلّة التامّة و امتناع تخلّفها عنه يدلّ على أنّ سلسلة الممكنات الموجودة بعضها مرتبط ببعض ارتباطا وجوبيا لا يمكن أن يتخلّف اللاحق منها عن السابق إلى أن ينتهى إلى مبدأ المبادى، فلا يتعرّض موجود فى هذه السلسلة عن الوجوب السابق. فكما أنّ العقل السليم يحكم بأنّ موجب فتح الفعل المرتّب على حركة المفتاح المرتّبة على حركة اليد ترتّبا وجوبيا لزوميا هو موجب حركة اليد و ليس لحركة المفتاح و حركة اليد فى هذه السلسلة افاضة و تأثير حقيقى و انّما هى شروط و معدّات، يحكم أيضا بأنّ الوسائط المتخلّلة فى سلسلة الممكنات كذلك. فيكون وجوب كلّ من آحاد تلك السلسلة فائضا من الحقّ الأوّل المنقطع به السلسلة المذكورة؛ و ما سواه لا دخل له سوى كونه من الشرائط و الاسباب. و بذلك و بما نقلناه من عبارات الحكماء يظهر ضعف ما ذكره بعض المتأخّرين من: انّ قول الفلاسفة فى المقدّمة القائلة بأن لا مؤثّر فى الوجود إلّا اللّه غير معلوم و لا يفهم ذلك من شىء من كلامهم المتداول عند المحصّلين،/ 68MB / بل ظاهر مقالاتهم ينبئ عن خلاف ذلك- كما لا يخفى على من تتبع مسلكهم فى بيان ترتيب الموجودات-.

ثمّ قيل: سلّمنا انّ الحكماء قائلون بأن لا مؤثّر فى الوجود إلّا اللّه، و لكن ذلك لا يوجب الاذعان ما لم يقم عليه قاطع البرهان. و

البرهان المنقول عن بهمنيار ليس بتامّ. لأنّ الممكن فی حدّ ذاته و ان كان عدما صرفا و ليسا محضا فلا يمكن أن يوجد شيئا بهذا الاعتبار، لكنّه بعد تأثير الفاعل فيه يصير موجودا و حينئذ يمكن أن يوجد شيئا و لا يلزم شركة العدم فی افادة الوجود اصلا. و الحاصل انّه بعد اكتساب الوجود من الواجب- تعالی- و بعد خروجه من القوّة إلی الفعل يفيض الوجود بهذه الفعلية علی ممكن آخر.

---

(۱)- الاصل:- و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۰۸

قال بعض الافاضل: لم يثبت دليل علی أنّ الممكن لا يوجد جوهرا، بل الثابت ان الجسم لا يوجد جسما و لا مجرّدا. نعم!؛ ما لا وجود له باعتبار ذاته لا- يمكن انّ يوجد شيئا باعتبار ذاته، لا- أنّه لا يمكن أن يوجد شيئا باعتبار الوجود الفائض من علّته أيضا و ما ذكره بهمنيار لا يدلّ علی ذلك، كيف و الحكماء كلّهم قائلون بالوسائط مع أنّهم مصرّحون بأن لا مؤثّر فی الوجود إلّا اللّه- تعالی-. فمعنی كلامهم: انّ الايجاد بالحقيقة ليس إلّا من اللّه- تعالی-، و ما يصدر عن غيره انّما يصدر عن ذلك الغير من الجهة المستندة إليه تعالی- لا من جهة ذلك الغير و الحاصل انّ كلّ ممكن زوج تركيبی مشتمل علی ما بالقوّة- و هو الّذی له من جهة ذاته-، و علی ما بالفعل- و هو الّذی له من جهة مبدئه الحقيقی-، فما يصدر عنه انّما يصدر من الجهة الّتی هی له من المبدأ لا من الجهة الّتی هی له من ذاته؛ لأنّ ما له من ذاته ليس إلّا العدم و القوّة، فلو صدر عنه من هذه الجهة شیء يلزم أن يكون العدم و القوّة مؤثّرا فی الوجود و الفعلية. و أين هذا ممّا هو المقصود و هو عدم جواز تأثير الممكن فی غيره مطلقا- أی: لا من جهة ذاته و لا من الجهة المستندة إلی الواجب؛- انتهی؟!؛

و أجاب عنه السيّد الداماد: بأنّ العقل يحلّل الموجود إلی ما بالقوّة و إلی ما بالفعل، و يحكم باعتبار كونه بالقوّة أن لا دخل له فی الايجاد، فيكون ذلك باعتبار وجوده بالفعل. و وجوده بالفعل انّما هو من الواجب، فيكون هو موجدا.

و ردّ بأنّه إذا كان ذات الممكن موجد الشیء باعتبار كونه موجودا لا يلزم أن يكون فاعله علّة بعيدة لذلك الشیء، لا أن لا يكون الموجد إلّا هو.

و قال بعض الفضلاء: العقل يحلّل للممكن الموجود إلی ما بالقوّة و إلی ما بالفعل. ثمّ نقول: انّ ما بالقوّة لا دخل له/ ۶۵DB / فی اخراج الشیء من القوّة إلی الفعل، فيطرحه خلف قاف متحيّرا، ثمّ ينظر إلی ما بالفعل فلو كان مشوبا بالقوّة فيحلّله أيضا و هكذا إلی أن ينتهی إلی ما بالفعل المحض؛ و ليس هذا إلّا الواجب بالذات. و هو قريب ممّا ذكره السيّد، فلا يخفی ما فيه.

و قال بعض الأفاضل: يمكن تقرير الدليل المذكور من بهمنيار بحيث لا يرد عليه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۰۹

الاعتراض المذكور، فمهّد أوّلا مقدّمة، و هی انّ المراد «بمعنی ما بالقوّة»: ما يفهم من لفظ «ما بالقوة». و يوضح المفهوم منها انّ «ما» موصولة و «الباء» للسببية المجازية، و المراد من «القوّة» هو الامكان علی ما ذكره الشيخ فی إلهيات الشفاء: انّ الفلاسفة نقلوا اسم القوّة عمّا هو المشهور فيه من المعنی المقابل للضعف أو العجز أو سهولة الانفعال إلی كلّ حال يكون فی شیء هو مبدأ تغيّر يكون منه فی آخر من حيث انّه آخر، و إن لم تكن هناك إرادة حتّی سمّوا الحرارة قوّة لأنّها مبدأ التغيّر من الحارّ فی آخر. ثمّ لمّا وجدوا الشیء الّذی له قوّة بالمعنی المشهور- قدرة كانت أو شدّة قوّة- و ليس امكان أن يفعل نقلوا اسم القوّة إلی الامكان فسمّوا الشیء الّذی فی حدّ الامكان موجودا بالقوّة، و سمّوا امكان قبول الشیء و انفعاله قوّة انفعاله؛ انتهی خلاصة كلام الشيخ «۱».

فالمفهوم من «ما بالقوة»: الحالة الحاصلة للذات باعتبار الامكان الّذی هو سلب الضرورة، و لا شكّ انّ تلك الحالة أمر عدمی. و علی طبق ذلك يكون الفعل المقابل للقوّة المذكورة هو الوجوب، و المفهوم من «ما بالفعل» الحالة الحاصلة للذات باعتبار الوجوب. و هذه الحالة تكون وجوديّة تقابل الحالة الاولی. و الفرق بين الحالتين من جهة أخری انّ الثانية غير مخصوصة بالواجب للذات لجواز

عروضـها بسبب خارجی للممکن بالـذات بخلاف الأولی. لأنّها مخصوصة بالممکن بالذات لاستحالة عروض الامکان مطلقا للواجب بالـذات، لأنّ الواجب بالـذات بریء من کـلّ الوجوه عن معنی مـا بـالقوّة؛ و مـا سواه من الممکنـات الموجودة فیه معنی ما بالقوّة من/ ۶۹MA / تلقاء نفسه و معنی ما بالفعل بافاضـة غیره. و بعـد تمهید هذه المقدّمة قال: فالوجه فی تقریر الدلیل انّ الممکن لو کان مفیدا للوجود- أی: مخرجا للشیء من القوّة إلی الفعل؛ یعنی من صرافة الامکان إلی الوجوب- لکان هـذا الوجود الصادر منه مرتّبا علیه. و یجب أن لا یکون هـذا الوجود المرتب علیه مرتّبا علی ماله من غیره فقط. للزوم أن یکون المفید بالحقیقة حینئذ هو الغیر لیس إلّا؛ هذا خلف. فیلزم أن یکون لماله من تلقاء نفسه دخل فیه، فیکون العدم شریکا فی افاضة الوجود و یکون لمّا بالقوّة شرکة فی اخراج

---

(۱)- راجع: الشفاء/ الالهیات، الفصل الثانی من المقالة الرابعة، ج ۱، ص ۱۷۱، ۱۷۰.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۰

الشیء من القوّة إلی الفعل، و هو باطل. ضرورة انّ أحد المتقابلین لا یمکن أن یکون دخیلا فی تحقیق الآخر؛ انتهی.

و أنت تعلم انّ هذا التقریر لا یدفع الاعتراض المذکور.

و یرد علیه: انّه لم لا یجوز أن یکون الوجود الصادر من الممکن مترتّبا علی ماله من الغیر فقط؟!.

و ما ذکره من انّه یلزم أن یکون المفید بالحقیقة حینئذ هو الغیر لا الممکن؛ ففیه:

ما تقدّم من انّه لا یلزم علی هذا التقدیر إلّا کون هذا الغیر الّذی هو فاعل الممکن علّة بعیدة و هو لا یستلزم أن یکون الموجد إلّا هو.

و اعترض أیضا: بأنّ مدلول کلام التحصیل: انّ ما فیه معنی ما بالقوّة لا یمکن أن یکون مفیدا للوجود لا أنّه لا یمکن أن یکون واسطة فی الایجاد، فهو إنّما ینفی کون الممکن مستقلّا فی التأثیر و لا ینافی کونه واسطة.

و فیه: انّ کون الممکنـات وسائط سریان الفیض و الجود ممنوع؛ لاـ أنّ اثبـات الوسائط فی الوجود و ترتبها لا ینافی عـدم تأثیر غیره- تعالی- فی ایجاد شیء، لأنّها روابط و مصحّحات لسرایة فیض وجوده فی الاخر، و لیس لها رتبة الابداع و الایجاد، بل شأنها التحریک و الاعـداد؛ و هـذا غیر قـادح فیمـا نحن بصـدد اثباته- و هو عـدم جواز ایجاد ممکن لممکن آخر-. فانّه إذا ثبت انّه لا یجوز أن یوجد ممکن بالاستقلال ممکنا آخر ثبت أنّ ما ثبت حدوثه- أعنی: العالم الجسمانی- لا یجوز أن یصدر من ممکن مختار مجرّد صدر من الواجب علی طریق الایجاب، بـل یکون موجـده و مؤثّره هو الواجب. و إذا کـان موجـده و مؤثّره هو الواجب- تعـالی- ثبت قـدرته و اختیاره نظرا إلی حدوثه- أی: حدوث/ ۶۶DA / هذا المعلول الّذی هو العالم الجسمانی- و کون غیره- أعنی: الفعل مثلا- واسطة فی الایجـاد و رابطـة لاـ یصـال الأـثر غیر قـادح فی ذلـک، لأـنّه إذا کـان أصل الافاضـة و ایصال الأثر منه- تعالی- یحصل الانفکاک بین الواجب و بین مـا هو مفاضه و معلوله، فیحصل به المطلوب و ان کان بینهما وسائط فی الاعـداد و شـرائط لقبول المعلول أصل الوجود منه- تعالی- نظرا إلی عدم استعداده

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۱

لقبول الافاضـة منه- تعـالی- بـدون ذلـک. فـان ثبت أن لاـ مؤثّر فی الوجود إلّـا اللّه و انّ أصـل الایجـاد و الافاضـة منه- تعـالی- ثبت المطلوب و إن کان ذلک بوسائط و شرائط، و إلّا فلا.

إلّا أنّ اثبات تلک المقدمـة لا یخلوا عن اشکال. و الـدلیل المنقول من بهمنیار غیر ناهض باثباتها، لعـدم تمامیته و ورود ما أوردنا من الاعتراض علیه. فالصواب أن نقول فی اثبات المطلوب- أی: عـدم جواز صدور ممکن مجرّد مختار من الواجب علی طریق الایجاب و صدور العالم من هذا الممکن- إلی الوجوه المتقدّمة.

فان قلت: و ان ثبت هـذا المطلوب بتلک الوجوه السابقة و یبطل بها ثبوت الواسـطة الصادرة من الواجب علی طریق الایجاب مع کونها مختـارا مؤثّرا فی العالم بالاختیار، إلّا أنّه یبقی لتسـلیم ورود الاعتراض علی الـدلیل المـذکور اشـکال آخر، و هو جواز تأثیر ممکن فی

ممكـن آخر بالاستقلال و صـحّة ايجـاد بعض الممكنـات لبعض آخر مـن دون افتقـار إلى الـواجب بالـذات، و هـو مخـالف للقـواعد الاسلامية و مناف للظواهر القرآنيّة، كقوله- تعالى- اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ «۱» و لا إِلهَ إِلَّا هُوَ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ «۲» و هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ «۳» إلى غير ذلك من الآيات المتعاضدة بالأخبار المتواترة.

قلت: عـدم تمامية دليل على مطلوب لا يوجب عدم حقّية هذا المطلوب، فانّ المقصود: انّ الدليل المنقول من بهمنيار لورود الاعتراض المـذكور عليه لا ينهض حجّـة قاطعـة لاثبات المقدّمة القائلة بأن لا مؤثّر فى الوجود/ 69MB / إلّا اللّه، لا أنّ تلك المقدّمـة ليست فى نفسـها ثابتـة. فانّ بعـد انعقاد الاجماع و دلالة الكتاب و السـنة على صـحّتها و اتفاق الحكماء على ثبوتها يجب الاذعان بها و ان لم يتمّ هذا الدليل و «۴» غيره من الأدلّة أيضا، خصوصا إذا لم يكن مانع من ثبوتها و لم يوجد له معارض عقلى.

فان قيل: المعارض موجود و هو وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول و عدم

---

(۱)- جزء من كريمة ۶۲، الزمر.

(۲)- جزء من كريمة ۱۰۲، الانعام.

(۳)- جزء من كريمة ۳، الفاطر.

(۴)- الاصل:- و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۲

جواز صـدور المتعـدّد عن الواحد، فالواحد من جميع الجهات لا يجوز أن يصدر عنه الأشـياء المختلفة- كما ذكره الحكماء فى ترتيب الصـدور-. فـالواجب- تعـالى- إذا صـدر عنه العقـل الأـوّل لوجود مناسـبة بينهمـا لم يجز أن ينـاسب الفلك أو الانسان أيضا و إلّا لزم التركيب فى ذاته؛

قلنـا: الصـادر من الواجب انّمـا هو وجود كـلّ موجود و فعليـة كـلّ ممكن و هو فعـل واحـد بسـيط لا ـ اختلاـف فيه حتّى يوجب ايجاد المهيات المختلفـة صـدور الكثرة عن الواحـد و لو قلنا: انّ المجعول هو نفس الماهيـة و الوجود تابع، لأنّ جعل الماهية و فعلها هو فعل واحد بسيط و ان تعلّق بالماهيات المختلفة الغير المتناهية. على أنّه لو سلّم اختلاف الفعل لم يوجب رفع المناسبة و وجوب التكافؤ بين العلّة و المعلول إذا كان صدور كلّ ماهية بوساطة ممكن موجود و شـرطيته- كما ذكره الحكماء-. على أنّ بناء الاعتراض على تجويز تأثير ممكن فى آخر بالجهـة المستندة إلى اللّه- تعالى- فقط من دون مدخليـة للجهة المسـتندة إلى ذاته اصـلا؛ فمجرّد ما أفاض اللّه- تعالى- على المعلول الأوّل من الفعليّـة و الوجود يكون مفيضا للفعليـة فى المعلول الثانى، و مجرّد تلك الفعلية يكون مفيضا للفعلية فى المعلول الثالث و هكـذا. و حينئـذ فالمؤثّر فى الوجود و الموجـد للعقليات ليس إلّا الواجب أو ما صدر عن ذاته، و اسـتناد ما صدر عمّا صدر عن ذاته إلى ذاته صحيح، فالمقدّمة القائلة بأن لا مؤثّر فى الوجود الّا اللّه صادقة.

و لا يخفى انّ ما ذكره فى العلاوة و إن كان صـحيحا إلّا أنّ الظاهر من قواعد الملّة استناد وجود كلّ ممكن إليه- تعالى- و كونه مؤثّرا فى الكلّ بذاته لا بما صدر عنه، إلّا فى أفعال العباد- كما يأتى تحقيقه إن شاء اللّه تعالى-.

إلّا أن يقـال: الايجـاد على النحو المـذكور يوجب اسـتناد كـلّ ممكن إليه و كونه مؤثّرا فى الكلّ. بيانه: انّ التأثير الحقيقى/ 66DB /- المعبّر عنه بالايجاد و الافاضـة- لا يسـتلزم مزاولـة عمل و لا مداومة فعل، بل هو عبارة عن صدور الأثر عن الفاعل بأىّ نحو كان و بأىّ طريق ينـاسب شـأن الفاعـل، فاذا كان الفاعل بحيث كان فى شأنه و رتبته أن يوجـد أوّلا معلولا كان فى شأنه صـدور بعض المعلولات عنه و كان فى شأن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۳

هـذا البعض صـدور بعض آخر عنه و هكـذا، و كان نفس هذا المعلول و ما فى شأنه و لازم وجوده- أعنى: اصداره على اصدار غيره-

منه- تعالى-، و كان الواجب- تعالى- هو الّذى أودع فيه هـذه الخاصـية كان الجميع منه- تعالى- و صـدق التأثير الحقيقىّ فى الجميع من الواجب الحقّ، بل هـذا أحسن انحاء التـأثير الحقيقى و غايـة ما يتصوّر من القـدرة الكاملـة فى الجعل و الايجاد، لأنّ ايجاد معلول واحد ينطوى على جميع المعلولات على سبيل الاجمال أوّلا و اخراج كلّ واحد على التفصيـل على ما هو الأصلح و الأليق ثانيا غاية ما يتعقّل من كمال الايجاد و حسنه!؛ هذا.

و اعترض أيضـا على الـدليل المنقول عن التحصـيل: «۱» بـانّه إنّ المراد بـالمعنى فى قوله «معنى ما بالقوة» الصـفة المختصّـ ة فى الواقع؛ سلّمنا الملازمة لكن لا نسلّم انّ العقل كذلك ما تقرّر عندهم من انّه ليس له حالة منتظرة،

و إن أراد به أعمّ من ذلك حتّى يشـمل الامكان الذاتى الّذى يلتزمه العقل من مجرّد ملاحظة ذات الممكن منعنا الملازمة مسـتندا بانّه ليس للعدم- الّذى ينسب العقل ذات الممكن إليه و إلى الوجود- فى الملاحظة تحقّق فى نفس الأمر حتّى يكون له شـركة فى الوجود و كان لما بالقوّة شركة فى اخراج الشىء من القوّة إلى الفعل؛ انتهى.

و أجاب عنه بعض الأعاظم «۲»: بالفرق بين قولنا: معنى ما بالقوة بالتكثير، و قولنا: معنى ما بالقوة بالإضافـة. فانّ المراد من الأوّل هو أن يكون الذات بالفعل و يكون معنى ما و صـفة من الصـفات لم يحصل لها بالفعل بعد ما له بالقوّة، و هذا لا يكون إلّا فى المادّيات، لأنّ المجرّدات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل؛

و المراد من الثانى؛ أن يكون الـذات و الصـفة كلاهمـا داخلتين تحت مفهوم مـا بـالقوّة، و هـذا المعنى شامل للمادّيات و المجرّدات/ MA۷۰ / إذ كلّ ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون إلّا بالقوّة و مراد المستدل هو الثانى؛ انتهى.

---

(۱)- هامش «د»: المعترض هو الفاضل السماكى- ره-. منه.

(۲)- هامش «د»: هو السيّد الداماد- تغمّده اللّه بغفرانه و اسكنه بحبوحة جنانه-. منه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۳۱۴

و ردّ هـذا الجواب بـانّه يرجع إلى اختيـار الشقّ الثـانى الّذى ذكره المعترض؛ و ما أورده المعترض فيه لا ينـدفع بما ذكره، إذ مراده انّ الممكن إذا وجد فهو موجود بالفعل و ليس بالقوّة اصلا، فيجوز أن يكون بذلك الاعتبار موجدا لشىء، و إنّما هو بالقوّة بحسب أصل ذاته و عند ملاحظة العقل ذاته، و هو بهذا الاعتبار ليس موجدا.

و لاـ يخفى انّ حاصل هـذا الاعتراض يرجع إلى الاعتراض الأوّل الّذى ذكرناه، و لا فرق إلّا باشـتماله على الترديـد، و هو لا ينـدفع إلّا بالجواب المذكور مطلقا.

و أورد أيضـا: بـأنّ كلام التحصـيل لا يـدلّ إلّا على أنّ الممكن لا يمكن أن يكون مؤثّرا فى الوجود لا أنّه لا يمكن أن يكون شـرطا و واسـطة فى الايجـاد، فلم لاـ يجوز ان يكون لبعض المجرّدات الصـادرة عنه- تعـالى- بالايجـاب قـدرة و اختيـار على ايجـاد الاجسـام- كقـدرتنا و اختيارنا على حركاتنا على مذهب الاشاعرة؟!- و يكون ايجاد العالم الجسـمانى الحادث عن المبدأ الأوّل القديم على سبيل الايجاب مشروطا بها، فيكون واسـطة بهـذا المعنى. أى: بأنّه إذا تعلّقت قدرة هذه المجرّدات بايجاد العالم الجسـمانى أوجده الله- على سبيل الايجاب، كما يقول الأشـعرى فى قـدرة العبد بأنّه إذا تعلّقت قدرته بافعاله يوجد اللّه- تعالى- تلك الافعال، و بدون تعلق القدرة لا يحصل ايجاد من اللّه- تعالى-.

و أجاب عنه بعض الأعلام: بأنّه يمكن نقل الكلام على هـذا التقـدير إلى تلك القـدرة و علّـة حـدوثها. فيلزم إمّا قدمها و قدم الاجسام الموقوفة عليها أو التسلسل.

ثمّ قال: فان قلت: لم لا يجوز أن يكون علم ذلك المجرّد القديم فى الأزل بالأصـلح بحال العالم الجسـمانى و ارادته القديمة شـرطا و مرجّحـا لحـدوثه عن الموجب القـديم فى الوقت الّذى هو الأصـلح بحـاله، كمـا يقال فى علّـة تخصـيص الفاعل حـدوث فعله بالوقت

المعين؟!؛

قلت: فرق بين أن يكون صدور الفعل من الفاعل الموجب مشروطا بعلم شىء أخر و ارادته و بين أن يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجّحا لتعلّق ارادته فى الأزل/ ۶۷DA / بحدوث الفعل فى وقت معيّن لمصلحة، و على الثانى يمكن انفكاك الفاعل مع

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۵

العلم و الإرادة فى الأزل عن ايجاد الفعل عنه. بل قد يجب بخلاف الأوّل، إذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرائط، فلو حصل الانفكاك لتعلّق علم غيره بالحدوث فى وقت معين لا قبله، فيلزم التخلّف؛ انتهى.

و ردّ عليه بعض الأفاضل: بأنّ التفرقة تحكّم!، لأنّه لا شكّ فى أنّه إذا تعلّق علمنا بأصلحية شىء فى وقت و قدرنا على فعله و استجمع ساير الشرائط فالتخلّف إنّما يحصل إذا لم يفعل ذلك الشىء فى ذلك الوقت. و أمّا قبله فلو لم يحصل فيه فلا يلزم تخلّف، لأنّ العلم تعلّق بأنّ فعله أصلح بعد ذلك، و معلوم بالضرورة أنّه سواء فى هذا أن يكون الموجد لذلك الشىء و من تعلّق علمه بالاصلح واحدا أو متعدّدا. فاذا كان الموجد لجميع الأشياء هو الواجب- تعالى- فلا محذور فى تأخّره ايجاد شىء إلى الوقت الّذى تعلّق تأثيره بفعله فيه، سواء أخّر ايجاد العالم الجسمانى إلى وقت معين لتعلّق إرادة بعض المجرّدات بفعله فيه، أو أخّر أفعالنا إلى وقت معيّن لتعلّق إرادتنا بفعلها فيه؛ انتهى.

و غير خفىّ انّ بناء هذا الايراد على أنّ اصل الافاضة و التأثير فى كلّ ممكن من اللّه، إلّا انّه على سبيل الايجاب، و حدوث العالم الجسمانى لا ينفيه للاحتمال المذكور- أى: توقّف الحدوث على سبيل الايجاب على علم غيره و ارادته-، لا على علمه- تعالى- و ارادته ليثبت الاختيار و يرتفع الايجاب. و أمّا بناء الاعتراض السابق على أنّ أصل الافاضة و التأثير فى العالم الجسمانى ليس منه- تعالى-، بل من ممكن مختار قديم صدر منه- تعالى- على سبيل الايجاب. فحدوثه لا يثبت اختياره- تعالى-، بل انّما يثبت اختيار هذا الممكن الّذى حدث منه العالم.

و أنت تعلم انّ الاحتمال المذكور- أعنى: توقّف حدوث العالم الجسمانى من الواجب على سبيل الايجاب على علم غيره و ارادته- ممّا يأباه العقول السلمية و لا يجوّزه القرائح المستقيمة، لأنّ الفاعل الموجب عنه الفعل من غير شعور كيف يصير مجرّد شعور غيره باعثا لعدم فعله فى وقت و فعله فى وقت آخر؟!؛ و أىّ مناسبة بينهما؟!.

فقد ظهر ممّا ذكر أنّ القول باستناد العالم الجسمانى إلى ممكن مختار مع كون الواجب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۶

موجبا بايّ نحو كان باطلا.

فان قلت:/ ۷۰MB / على ما ذكرتم من أنّ موجد جميع الأشياء هو الواجب و أصل الايجاد و الافاضة و التأثير الحقيقى منه سواء خصّ التأثير الحقيقى بايجاده- تعالى- كلّ شىء بنفسه ابتداء أو عمّم بحيث يشمل ما ذكرت من الصدور عمّا صدر عنه- تعالى- من غير مدخلية شىء آخر من جهة المستندة إلى الممكن فيه يلزم أن لا يكون حركات العباد صادرة عنهم، بل يكون موجدها هو اللّه- تعالى-، فينهدم بنيان التكاليف الشرعية و يبطل الثواب و العقاب- للزوم كون العباد حينئذ مجبورين فى صدور ما يصدر عنهم من الافعال و الحركات-؛

قلنا: لا ريب فى أنّ افاضة وجود الجواهر بأسرها سواء كانت ذوات إرادة و قدرة بها أفاعيل اختيارية أو لا و وجود الأعراض الصادرة عن غير المختارين من الفواعل الطباعية سواء كانت مفارقة عن ذواتها أو مقارنة لها صادرة عن الواجب- تعالى-، و هو المؤثّر الحقيقى فى وجودها من دون مدخلية شىء آخر، لأنّ بعد ما ثبت من أنّه لا مدخلية للعدم و القوّة فى الافاضة يثبت استناد جميع ما ذكر من الجواهر و الاعراض الصادرة عن غير الإرادة إليه- تعالى- و عدم مدخلية المهيات الامكانية فى الافاضة، لأنّ الجهة المستندة إليها انّما هو العدم و القوّة، و الوجود و الفعلية إنّما هو من الواجب الحقّ؛ إمّا بلا واسطة أو بواسطة، و فى ذلك لا يلزم اشكال أصلا.

و أمّا الأعراض الصادرة عن المختارين- كالانسان- فان كانت ممّا لا مدخلية لارادتهم فيها- كالقوّة الجسمانية و بعض الصفات النفسانية و الهيئات اللازمة لاجسامهم و غير ذلك- فحكمها حكم ما مرّ، و إن كانت ممّا لارادتهم مدخلية فى صدورها و عدم صدورها فالنزاع فى استنادها إلى الواجب أو إلى العباد أو إليهما بين الأمّة مشهور. و تحقيق القول فيه و إن كان موكولا إلى موضع آخر إلّا أنّا نشير إلى حقيقة هذه المسألة هنا لتوقّف المطلوب عليه.

فنقول: الجهمية قالوا باستنادها جميعا من الخير و الشرّ إلى اللّه/ ۶۷DB / من غير مدخلية لقدرة العباد و ارادتهم فيها اصلا حتّى بطريق الكسب؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۷

و الأشاعرة اثبتوا الكسب للعباد، فقالوا: ان تعلّق قدرتهم و ارادتهم بسبب عادى لخلق اللّه- تعالى- الفعل فيهم من غير أن يكون منهم تأثير أو مدخل فى وجوده غير كونهم محالّا و مظاهر له، فجميع الأفعال عندهم مستندة إلى اللّه- تعالى-. إلّا أنّها تصدر عنه عقيب إرادة لعبد من غير مدخلية للعبد و ارادته فيها، بل عادة اللّه جارية باصدارها مقارنة لارادة العبد. و أرادوا «بكسب العبد» تلك المقارنة- أى:

مقارنة صدور الافعال من اللّه لقدرة العبد و ارادته من غير أن يكون هناك تاثيرا و مدخلا فى وجوده سوى كونه محلّا له-. و لا ريب انّ ذلك مع كونه خلاف الضرورة و البداهة- لأنّ الضرورة حاكمة باستناد افعالنا إلينا- مستلزم للجبر و بطلان الثواب و العقاب.

و المعتزلة قالوا باستنادها إلى العبد من غير مدخلية للواجب و هو القول بالتفويض، و هو يوجب كونها مستندة إلى الجهة المستندة إلى الممكن- أى: العدم و القوّة-. و قد ثبت انّهما لا يصيران منشئا للفعلية و الوجود.

لا يقال: انّ غرضهم من استنادها إلى العبد أنّها مستندة إليه من جهة المستندة إلى اللّه- أعنى: قدرة العبد و ارادته و غير ذلك ممّا هو مترتب على فعليته و وجوده الّذى هو فائض من اللّه- تعالى-؛ لأنّا نقول: هذا التوجيه لا يلائم التفويض و المعتزلة القائلون به لا يقولون به، كيف و على ذلك يكون هذه الأفعال مستندة إلى اللّه و هم يتحاشون عن استنادها إليه- تعالى- و لو بوجه؟!، بل هو من أحد التوجيهات الّتى ذكرها اصحابنا الامامية القائلون بالأمر بين الأمرين- الّذى ورد عن ائمّتنا الراشدين سلام اللّه عليهم اجمعين-. قال بعض اصحابنا: فان قيل: إذا كان التأثير فى الكلّ من اللّه فالعباد مجبورون، فيكون التكليف لغوا!؛

قلنا: لا منافاة بين ما حكم عليه البرهان و اقتضاه و بين كون العبد فاعلا بالاختيار الّذى هو مناط صحّة التكليف و الثواب و العقاب، لأنّ ما دلّ عليه البرهان هو أنّ مفيض الفعلية و الوجود لا يكون إلّا الواجب، لا أنّه لا يكون ممكن موقوفا عليه بالنسبة إلى ممكن آخر و لا يكون ممكن جزء علّة لممكن آخر، إذ لا يلزم من عدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۸

تأثير العباد فى أفعالهم- بمعنى الافاضة و اخراج الشىء من العدم إلى الفعل، لأنّ هذا شأن من لا شائبة للعدم و القوّة فيه- عدم كونهم موقوفا عليهم لأفعالهم، فوجودهم مع القدرة و الاختيار من اجزاء العلّة التامة بمعنى أنّها لو لم تكن وسائط/ ۷۱MA / لم يظهر تلك الأفعال من العدم إلى فضاء الوجود. فلتلك الأفعال اعتباران: أحدهما: من حيث كونها فى السلسلة العرضية للممكنات، و هى بهذا الاعتبار كسائر الممكنات مفاضة من مفيض الوجود؛ و ثانيهما: من حيث دخولها فى السلسلة الطولية، و هى سلسلة توقّف بعضها على بعض فى نزول الوجود و وصوله إليه لعدم صلاحيّته لتغيّر هذا الوجه كما انّ صدور العرض مثلا منه- تعالى- لا يمكن إلّا بعد صدور الموضوع له منه- تعالى-. و هذا القدر من التوقّف- أى: المعتبر فى السلسلة الطولية- كاف فى صحّة التكليف و عدم كونهم غير مجبورين. و يشير بذلك ما روى عن بعض ائمّتنا- عليهم السّلام- انّه لا جبر و لا تفويض فى افعالنا الاختيارية بل أمر بين أمرين «۱». و هذا لا يرجع إلى رأى الأشعرى، فانّه يقول: ليس ربط عقلىّ بين ممكنين اصلا، بل عادة اللّه جارية بأن يتحقّق افعال العباد مثلا عقيب إرادتهم؛ و ليست ارادتهم موقوفا عليها. حتّى قالوا: انّ النتيجة فائضة من المبدأ الفيّاض من غير ربط عقلى بين المقدّمات و النتيجة، بل

جرت عادة اللّه- تعالى- بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات. و بالجملة فعل العباد عندهم انّما هو بمنزلة أن يحمل انسان شيئا و ينقله بانفراده و يضع شخص آخر يده تحت هذا المحمول، فانّه لا أثر لوضع يده فى نقله؛ فكذا الأمر فى كلّ ممكن بالنسبة إلى اللّه- تعالى-. و هذا خلاف ما ذكرناه على ما استقرّ عليه رأى الحكيم مع اشتراكهما فى الحكم بأنّه لا مؤثّر فى الوجود إلّا اللّه، لأنّه يقول باللزوم و الارتباط العقلى بين ممكنين و لذا قال بالوجوب العقلى و بأنّ إرادة العبد ممّا يتوقّف عليه الفعل و جزء أخير للعلّة التامّة له، و ليس بمجرّد جرى العادة. فلا يتوجّه على ذلك ما يتوجّه على الأشعرى/ ۶۸DA / من المفاسد؛ انتهى.

---

(۱)- راجع: بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۹۷، ج ۵، صص ۱۲، ۲۲، ۸۲، ج ۷۱، ص ۱۲۷، ج ۷۸، ص ۳۵۴.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۱۹

و أورد عليه: بأنّه إذا كان افاضة الوجود من جانب اللّه- تعالى- و الإرادة الّتى من العبد موجدها أيضا هو الله- تعالى-، و بعد تحقّق الإرادة يفيض الوجود إليه، فما تقصير العبد حينئذ؟!، و كيف يجوز عقابه على ما لا دخل له فيه اصلا؟!؛ انتهى.

و لا يخفى انّ ما ذكره انّما يلزم إذا كان إرادة أحد الطرفين و اختياره فائضة من اللّه على العبد من دون قدرة للعبد فيه، لا أن يكون أصل الإرادة بمعنى كون العبد قادرا مختارا مريدا بمعنى كونه مخلوقا كذلك من اللّه- و بالجملة كان ثبوت تلك الصفات من جانب اللّه-، إلّا أنّ اختيار أحد الطرفين كان بيده لم يلزم جبر، لأنّ العبد و ان كان وجوده و قدرته على الفعل و الترك من جانب اللّه إلّا أنّ القدرة لمّا كان من شأنها يمكن من اتصف بها على اختيار كلّ من طرفى الفعل و الترك. فله أن يختار ما شاء منها، فهذا الاختيار بيده و هو كاف للتكليف و ترتّب الثواب و العقاب.

إلّا انّه يرد حينئذ أنّ اختيار أحد الطرفين دون الآخر لا بدّ له من مرجّح و لا يجوز أن يكون ذلك المرجّح ما يختلج بباله و يقع فى روعه من الصور الّتى يظنّها مرجّحة، لانّا نرى أنّ شيئا واحدا كالايمان بنبوّة نبىّ من الأنبياء قد يختلج ببال بعض الناس مرجّح فعله و يختلج ببال غيرهم مرجّح تركه، و حينئذ فلا بدّ من وجه التخصيص و الترجيح لاختيار البعض الفعل و وقوع مرجّحه فى روعه و اختيار بعض آخر الترك و القاء مرجّحه فى باله. فان كان لذلك مرجّح آخر فننقل الكلام إليه و هكذا، فيلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مرجّح يكون من جانب اللّه- تعالى-، و هو مستلزم للجبر؛ أو إلى مرجّح يكون مستندا إلى ماهية العبد بأن تكون ماهية بعض الناس مقتضية لفعل بعض الأمور و ترك بعضها و ماهية بعض آخر بالعكس، مثل أن تكون ماهية سلمان مثلا مقتضية للايمان بنبوّة محمّد- صلّى اللّه عليه و آله و سلّم- و وقوع مرجّحه فى قلبه و ماهية أبى جهل مقتضية للكفر و عدم الايمان و وقوع مرجّحه فى نفسه.

و هو مردود بوجهين: أحدهما: انّه يلزم كون القوّة و العدم منشئا للوجود و الفعلية، لأنّ ماهيّات الممكنات مع قطع النظر عمّا أفيض إليها من الواجب من الوجود و الفعلية ليست إلّا العدم و القوّة.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۰

فان قيل: نحن لا نستند اختلاف الأفعال إلى المهيات ليلزم ما ذكره، بل نستندها إلى الاختلاف فى الوجودات، فانّ الوجودات الخاصّة إمّا مختلفة بالحقيقة و بأنفسها- كما هو مذهب الحكماء- أو بالتشكيك- كما هو مذهب جماعة-، فاختلاف الوجودات هو الباعث لاختلاف الافعال و اختلاف ما يقع فى النفوس من المرجّحات؛

قلت: اختلاف الوجودات مستندة إلى اللّه- تعالى-، لأنّ كلّ وجود بنحوه و بشخصه مستند إلى الواجب الحقّ و ليست فى أفراد الوجودات جهة تكون مستندة إلى ذات الممكن و هو ظاهر، فيلزم الجبر.

و ثانيهما: انّه يوجب/ ۷۱MB / الجبر أيضا، لأنّ الماهية إذا كانت مقتضية لأمر من دون اقتدار العبد على خلافه فما تقصير العبد؟!، و أىّ اختيار يبقى له حينئذ؟!، و أىّ فائدة فى التكليف حينئذ؟!.

فان قيل: ذلك لا ينفى اختياره، لأنّه بالنظر إلى ذاته يتمكّن من الفعل و الترك إلّا أنّه يختار أحد الطرفين البتة و هو الّذى تناسبه مهيته

و لا يختار الطرف الآخر، كما أنّ الواجب- تعالى مثلا- قادر على الكـذب إلّا أنّه لا يكذّب البتة لعدم مناسبة ذاته له، فهو بالنسبة إلى الفعل و الترك مختار. إلّا أنّ اختيار أحد الطرفين واجب و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار؛

قلنا: بالنظر إلى مهيته إن جاز الفعل و الترك فوجوب أحد الطرفين لا معنى له، لأنّ المفروض قطع النظر عن المرجّحات الخارجية و ثبوت الوجوب بمجرّد النظر إلى الماهية؛ و ان لم يجز فلا معنى للامكان بالنظر إلى الذات و الماهية. على أنّه مع فرض الوجوب لا تبقى للتكليف فائدة، لأنّ كلّ ماهية تفعل مقتضاها، فالقول بأنّ فائدته ابراز لوازم المهيات- لأنّها بدونه لا يظهر مقتضاها، فانّ ايمان سلمان و كفر أبى جهل انّما يظهر بعد دعوة النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم- لا يخفى ما فيه.

و بما ذكر تعلم أنّ استناد الأفعال إلى المهيات مستلزم لفساد التفويض و الجبر كليهما.

و ممّا يدلّ على بطلان استناد الأفعال إلى ماهية العبد و ذاته و استقلاله فى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۱

صدورها/ DB۶۸ / من دون افتقار إلى أمر خارج أيضا أنّه يلزم حينئذ دوام صدور كلّ فعل صدر عنه مرّة بحيث لا يكون فى لحظة واحدة فارغا عنه، لأنّ ما يكون من مقتضيات الماهية و لوازمها لا يمكن أن يتخلّف عنها، لكونها علّة مستقلّة.

فان قيل: الإرادة جزء للعلّة و مجرّد الماهية من دون انضمام الإرادة ليست علّة مستقلّة لصدور الفعل، و بعد انضمامها يصدر الفعل البتة، فلو دام إرادة فعل لدام صدوره؛

قلنا: ننقل الكلام فى الإرادة و علّة حدوثه من شخص دون شخص فى وقت دون وقت، فامّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب أو إلى ماهية العبد و ذاته. و الأوّل بديهىّ البطلان؛ و الثانى مستلزم للجبر؛ و الثالث يوجب دوام الإرادة، فيلزم دوام الفعل أيضا.

و أيضا: لا ريب فى صدور الأفعال المتناقضة المتعارضة من العبد- كالقيام و القعود و النوم و اليقظة و غير ذلك-، فلو كان ذاته علّة لصدورها باعتبار واحد أو باعتبارات متعدّدة لزم اجتماعها فى الصدور و اتصاف العبد بجميعها فى آن واحد، و بطلانه ظاهر. و القول بأنّ الذات علّة بشرط الإرادة فلا يلزم ما ذكر، قد عرفت حاله.

و قد ثبت ممّا ذكرناه أنّ تصحيح الأمر بين الأمرين بكون الفعل صادرا من العبد و هو الفاعل بالحقيقة و لكن اسبابه- كالقوّة و القدرة و الهداية و إرادة الخير و الشر و غير ذلك ممّا له مدخلية فى صدوره من ارسال الرسل و إنزال الكتب- من اللّه، فلكلّ فعل جهتان: جهة إلى العبد- و هو كونه صادرا عنه و كونه فاعلا بالحقيقة-، و جهة إلى اللّه- سبحانه، و هو خلق ما يتوقّف عليه الفعل من الأمور الداخلية و الخارجية- لا يخفى ضعفه و عدم تماميته. لأنّه لو توقّف فعل العبد على أمر منته إلى اللّه لم يكن فى قوّة العبد و لم يمكن صدور هذا الفعل من العبد بدونه، و بعد حصوله لم يمكن له التخلّف، لزم فساد الجبر و إن كان الفاعل حقيقة هو العبد، لأنّه إذا كان تمامية العلّة بما هو من جانب اللّه، و بعد حصوله حصلت العلّة المستقلة فحينئذ يجب صدر و الفعل و لا يمكن للعبد تركه، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامة، فيلزم الجبر.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۲

فان قيل: انّما يلزم الجبر إذا كان وجوب صدور خصوص فعل الطاعة أو المعصية من جانب اللّه و مستندا إلى الاسباب الصادرة عن اللّه، و ليس كذلك؛ لأنّ نسبة الأسباب المذكورة إلى السعيد و الشقىّ و المطيع و العاصى على السواء و ما أعطى منها لأحدهما أعطى بعينه للآخر فهما فى اعطاء الأسباب و افاضة «۱» الشروط و الآلات سواء، فهو- أى: وجوب صدور خصوص فعل الطاعة أو المعصية- مستند إلى ذات العبد و مهيته، و جودة طينته و خباثته. فالمحسن لجود ذاته اختار الطاعة و استحقّ الثواب و العاصى لخبث مهيته اختار المعصية و استحقّ العذاب. فما افيض من اللّه من الوجود و القدرة و الإرادة و ارائة الطريق و غير ذلك يعمّهما على السواء، و تفاوتهما فى اختيار الطاعة و المعصية مستند إلى ذاتهما؛

قلنا: حينئذ يعود الاشكالات المتقدّمة الواردة على القول باستناد الأفعال إلى ماهية العبد و ذاته من كون ذاته محض القوّة و العدم،

فكيف يصير منشئا لصدور/ ۷۲MA / خصوص الافعال و اختلافها؟!. و لا يمكن أن يقال: اختلافها مستند إلى اختلاف القابليات فى المهيات، لأنّ محض القوّة و العدم ليس له فى نفسه قابليّة فضلا عن اختلافها؛ و من لزوم دوام صدور فعل صدر عنه مرّة؛ و من وجوب صدور الأفعال المتناقضة المتقابلة عنه فى آن واحد، و من لزوم الجبر و بطلان الثواب و العقاب، لأنّ مقتضى الذات لا يمكن انفكاكه و العبد غير متمكّن من تركه.

فان قيل: لا ريب فى أنّ المهيات الامكانية فى حدّ ذواتها مع قطع النظر عن موجدها و تأثيره فيها محض القوّة و صرف العدم ليس لها اقتضاء و لا قابلية، إلّا أنّه إذا أوجدها الواجب- تعالى شأنه- كان لكلّ منها فى حدّ ذاته خصوصية و لوازم لا يوجد فى غيره، فان الانسان ماهية و حقيقة إذا وجد فى الخارج كان بمحض حقيقته و معناه ناطقا سميعا بصيرا- إلى غير ذلك من خواصّ الانسانية و لوازمها-، و الجسم حقيقة إذا وجد فى الخارج كان لصرف ماهيّته و معناه قائما بذاته، و العرض ماهيّة إذا

---

(۱)- الاصل:+ و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۳

وجد فى الخارج كان فى حد ذاته قائما بغيره، و النار حقيقة إذا وجدت فى الخارج كانت فى حدّ نفسها حارّة، و الماء بمحض ذاته بارد، و الأربعة عدد إذا وجدت فى الخارج كانت بمحض ذاتها زوجا، و هكذا الحال فى غير ذلك من المهيات. فالصانع/ ۶۹DA / الحكيم- جلّ شأنه- أوجد كلّ شيء بخواصّه و لوازمه و بالخصوصيّات الّتى تقبلها، فلا يمكن أن يوجد انسان كان ناهقا و حمار كان عاقلا و نار كانت باردة و أربعة كانت فردا و لا عشرة كانت أزيد من عشرين، بل ما أوجد ناهقا يكون حمارا و ما اوجد عاقلا يكون انسانا إلى غير ذلك. إذ الانسان بنفس حقيقته و معناه لا يمكن أن يكون ناهقا و النار بنفس ماهيتها لا يمكن أن تكون باردة و الأربعة بصرف حقيقتها لا يجوز أن تكون فردا و العشرة بنفس معناها لا يمكن أن يكون أزيد من العشرين، و قس عليها غيرها. فوجودات الأشياء و قابلياتها و خواصّها و لوازمها فائضة من عند اللّه- تعالى-، إلّا انّ اختلافها فى القابليات و اللوازم و خصوصياتها مستندة إلى ذواتها و من عند انفسها من حيث أنّها موجودة لا من حيث أنّها معدومة، إذ من حيث هى لذواتها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن وجوداتها معدومة صرفة و العدم لا يمكن أن يصير منشئا للأثر. و الحاصل انّ وجوب صدور خصوص كلّ فعل من شيء- كوجوب صدور خصوص الطاعة من زيد و المعصية من عمرو- ليس مستندا إلى مهيته المعدومة أو مهيته من حيث هى لرد انّ القوّة و العدم لا يصير منشئا لشيء، بل هو مستند إلى ماهيّته الموجودة بشرط الوجود، و هى ليست محض القوّة و العدم.

و لو شئت بيانا أوضح و اتمّ نقول: لا- ريب فى أنّ جميع الموجودات و الماهيّات مستندة إليه- تعالى-، و لو لا- افاضته و ايجاده- تعالى- ما شمّ شيء رائحة الوجود.

و المهيات مع قطع النظر عن تأثيره و ايجاده- تعالى- لا شيء محض، لأنّها فى حد ذاتها ليست إلّا صرف العدم و عدم الصرف، لكنّها إذا وجدت فى الخارج كان لكلّ منها خواصّ و لوازم على حدة، لا بأن تكون تلك الخواصّ و اللوازم مستندة إلى المهيات، فانّ هذا بديهى البطلان. لأنّ العدم الصرف فى حدّ ذاته كيف تقتضى خاصية و لازما، بل تلك الخواصّ و اللوازم أيضا مستندة إلى جاعل الماهية، فانّ الماهية بلوازمها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۴

و خواصّها و أفعالها و تشخّصها مستندة إلى جاعلها الحقّ بمعنى أنّ الجميع فائضة منه- تعالى- و مستندة إليه- سبحانه-، فهو كما خلق ماهية الانسان خلق نطقه و شعوره و جميع ما يلزمها من الآثار و الصفات. إلّا أنّ ماهية الانسان لا تتحقّق بدون تلك الصفات و اللوازم بمعنى أنّه لو لا- تلك الآثار و الصفات لم يكن انسانا، فانّ حقيقة الانسان هو أن تكون بتلك اللوازم و الآثار. فالانسان الغير الناطق و الحيوان ليس انسانا، و الحمار الغير الناهق ليس حمارا. فكلّ ماهية فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر حقيقتها أن تكون على النحو

الخاصّ و مع الصفات و اللوازم المعيّنة، لا بأن يكون لها تحقّق و ثبوت بل بمعنى أنّه لو وجد داهن و فارض يحكم بأنّ حقيقة الانسان كـذا و حقيقـة الفرس كذا و بعد ما يوجد فى الخارج يكون على ما هو مقتضـى طبيعته و حقيقته- أى: يكون معه ما يلزمه من الآثار و الصـفات-. و كذا حقيقة كلّ شخص من الأشخاص أن يكون بالآثار و المشخّصات المعيّنة بعد وجوده، فجميع الموجودات بلوازمها و صفاتها و شخصـياتها مستندة إليه- تعالى-. إلّا/ ۷۲MB / أنّ كلّ ماهيـة موجودة بعـد وجودها يكون على النحو الخاصّ المشاهد، لأنّ حقيقتهـا كـذا و لاـ يمكن أن يوجـد بغير هـذا النحو، و مع ذلـك يكون تلـك الحقيقـة. فـالمراد ممّـا يقال: انّ المهيات ليست مجعولة بالجعل المركب هو هـذا المعنى- أى: لا يجوز أن يجعل الفاعل الانسان انسانا، بل هو خلق الانسان بلوازمه و خواصّه و أوجده، و بعد وجوده يكون حقيقته كذا-.

و إذا ثبت ذلك فنقول: انّ كلّ فعل يصدر عن عبد فمن حيث انّ وجود العبد و وجود افعاله منه- تعالى- يمكن استناد الفعل من هذه الجهة إليه- تعالى-، و من حيث أنّ حقيقة هذا العبد بشخصه المعيّن بعد وجوده يكون بهذا النحو الخاصّ يمكن استناده إلى العبد من هـذه الجهـة، لا بأن تكون ماهية هذا العبد مؤثّرة فى الفعل، لأنّ التأثير ليس إلّا من عند اللّه، بل من حيث أنّ حقيقته إذا وجدت لزم أن تكون بهـذا النحو. و على هذا فيكون للفعل نسـبة إلى لواجب و هو تأثّره منه- تعالى- و تأثيره- تعالى- فيه، و نسـبته إلى ماهية العبد و هو اقتضاء حقيقته على فرض وجوده لايجاد هذا الفعل فيه.

فإيجاد الذات و الصفات و الأفعال كلّها مستند إليه- تعالى- و لا يستند وجود

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۳۲۵

الشـىء إلى العبد مطلقا. و لكن كون مهيته و حقيقته بحيث لا بدّ من اقترانها بعد وجودها ببعض الصفات/ ۶۹DB /- و هى الصفات و الأفعـال الّتى تحقّق تلـك الحقيقـة موقوف عليهـا- أوجب صـحّة اسـتناد تلـك الأفعـال إليهـا أيضا. و بـذلك يتصـحّح معنى الأمر بين الأمرين.

ثمّ إنّه لمّا أمكن الاختلاف فى اقتضاء المهيات بعـد وجودها من أجل انضـمام الأشـياء الخارجيـة و عـدمه، فجاز أن تكون حقيقة زيد الموجودة بانضمام شيء كارشاد أو موعظة أو غير ذلك من التأييدات و التوفيقات من عند اللّه مقتضية للايمان و السعادة، و بدونه غير مقتضـية لهما، و جاز أيضا أن يكون بعض المهيات مع انضـمام الأشـياء المـذكورة كلّا أو بعضا غير مقتضـية لهما أوجب العناية الإلهية ارسـال الرسل و انزال الكتب و افاضـة التأييـدات و التوفيقات ليصل إلى الكمال و السـعادة من فى شأنه الوصول و يتمّ الحجّـة على من ليس من أهل الزلفى و الصـعود، لئلّا يتحقّق بخل من المبـدأ الفيّاض بالنسـبة إلى الأوّلين و ينقطع العذر من الآخرين لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يَحْيى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ «۱».

قلنا: لا ريب انّ الماهية الموجودة بشـرط الوجود من عند اللّه، فما يسـتند إليها يكون مستندا إلى اللّه أيضا، فحينئذ تكون الخصوصيات أيضا مسـتندة إلى اللّه، فيلزم الجبر فى التكاليف الشـرعية. و الحاصل انّ ما يمكن أن يسـتند إليه الأثر الموجود سواء كان ذاتا أو صـفة حقيقيـة أو اعتباريـة نفس أمريـة أو خصوصـية راجع إلى الوجود و هو من عنـد اللّه- سبحانه-، و مـا ليس من عنـده راجع إلى العـدم المحض و الليس الصـرف، فلا يمكن أن يستند إليه الأثر بوجه. مع أنّه لو امكن أن يسـتند إليه شـىء و كان صدور خصوص المعصية من جهة اقتضاء خصوصـية الذات و قابلية الماهية و لأجل ما يرجع إلى الماهية- أعنى: لابدية اقترانها ببعض الصفات و الافعال- لتحقّق حقيقتهـا. فـأىّ تقصـير للعبـد؟!، لأنّ تغيير الـذات و تبـديل مقتضاها محال!. جامع الأفكار و ناقـد الأنظار ج ۱ ۳۲۶ تتميم«مراد المحقق الطوسى من الايجاب» ..... ص : ۲۹۷

ما قيل: انّ تبديل الذات و إن كان محالا و لكن الذاتيات على قسمين: أحدهما

---

(۱)- كريمة ۴۲، الأنفال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۶

ما لا يمكن تغييره للذات «۱» كالزوجية للاربعة؛ و ثانيهما: ما يمكن تغييره و تبديله و إن كان ذاتيا و مناسبا للذات و مقتضى للماهية و قابليتها كالبرودة للماء. و ما تعلّق به التكليف من الأفعال و الصفات جميعا من القسم الثانى و لم يتعلّق التكليف بشىء يكون من القسم الأوّل؛

يرد عليه: انّا سلّمنا انّ الأمور الّتى تعلّق بها التكليف يمكن تبديلها، و لكن نقول: لا بدّ لكم من بيان وجه التخصيص و الترجيح فى صدور تلك الأمور و عدم صدورها من شخص دون آخر فى وقت دون آخر، و فى صدور بعض تلك الأمور دون بعض آخر منها. فإمّا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب أو إلى الماهية، فيصير الأمر كما كان.

و بذلك يظهر ضعف القول بأنّ الأمر بين الأمرين كون الأمور التكليفية مفوّضة إلى العبد، و كون غيرها من عند اللّه.

و قيل: هو- أى: الأمر بين الأمرين- هو كون الفعل واقعا بقدرة العبد و اختياره، و كون قدرته و اختياره مستندين إلى اللّه- تعالى-.

و قيل: هو كون الأسباب القريبة للفعل و الترك بقدرة العبد و البعيدة- كالجوارح و القوى و الاختيار- بقدرة اللّه- تعالى-، فالفعل يقع بالقدرتين معا. و العبد/ ۷۳MA / ليس بمجبور فى فعله و لا مستقلّ فيه بأن يكون الأسباب كلّها مستندة إليه.

و قيل: هو عدم كون العبد مختارا أو مجبورا فى جميع الأفعال المتعلّقة به، بل يكون فى بعضها- كالمعاصى و الطاعات- مختارا و فى بعض آخر- كالموت و الحياة- مجبورا.

و ممّا ذكرنا يعلم ضعف الكلّ و عدم تماميته.

و قد ظهر ممّا تقدّم أنّ الجواب الّذى قاله المحقّق الطوسى و غيره من الشبهة المشهورة للجبرية غير صحيح. إذ حاصل شبهتهم: انّ العبد لو كان قادرا مختارا- و القادر من يصحّ منه الفعل و الترك- لتوقّف ترجيح فعله على تركه على مرجّح

---

(۱)- فى النسختين: كالذات.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۷

لا يكون صادرا عنه باختياره، و إلّا لزم التسلسل بنقل الكلام إلى صدوره عنه و يكون الفعل مع ذلك المرجّح واجب الصدور عنه؛ إذ لو لم يجب لجاز أن يوجد معه تارة و يعدم أخرى. فتخصيص أحد الوقتين بالوجود يحتاج إلى مرجّح آخر. و لا يتسلسل، بل ينتهى إلى مرجّح يجب معه صدور الفعل عنه، فيكون اضطراريا لا اختياريا.

و حاصل جواب المحقّق و غيره عنها: انّ القادر من يصحّ عنه الفعل و الترك قبل تحقّق الداعى إلى أحدهما- و هو الإرادة-، و أمّا بعده فيجب الطرف الّذى تعلّق به الإرادة، و الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار، بل يحقّقه.

و الوجه فى عدم صحّة هذا الجواب أنّ/ ۷۰DA / الإرادة أيضا من المرجّحات الّتى يتوقّف تعلّقها بأحد الطرفين دون الطرف الآخر إلى مرجّح آخر، و إذا نقلنا الكلام إلى ذلك المرجّح أيضا يلزم التسلسل أو الانتهاء إلى مرجّح و يكون صادرا منه باختياره.

و القول بانّ ترجيح المختار أحد المتساويين جائز- كما فى طريق الهارب و قدحى العطشان- قد عرفت فساده.

و العجب انّ الأشاعرة مع قولهم بذلك- أى: ترجيح أحد المتساويين بل المرجوح أيضا، و لذا قالوا بكفاية الإرادة فى فعل الواجب تعالى من دون احتياج إلى مرجّح آخر- لم يقولوا به فى قتل العبد. و لذا يرد عليهم النقض بفعل الواجب- تعالى- بأن يقال: لو تمّ دليلكم هذا لدلّ على انّ الواجب- تعالى- أيضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة و الاختيار، لأنّ ما ذكرتموه جار بعينه فى حقّه- تعالى- أيضا. و ما أجيب عنه بأنّ إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى مرجّح آخر حتّى ينتهى إلى مرجّح يكون من عند الواجب بلا إرادة و اختيار من العبد فيه دفعا للتسلسل فى الارادات و المرجحات الّتى فرض صدورها منه، و إرادة اللّه قديمة لا يفتقر إلى إرادة أخرى مدفوع بأنّه لا يدفع لزوم التسلسل المذكور. إذ نقول: لو لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان الواجب موجبا لا قادرا مختارا، و إن امكن فان

لم يتوقّف فعله على مرجّح استغنى ما جاز فعله و تركه فى اختيار أحد طرفيه عن المرجّح و إن توقّف عليه ننقل الكلام إليه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۸

فلا بدّ من الانتهاء إلى مرجّح يكون الفعل معه واجبا- دفعا للتسلسل-، فيكون الفعل اضطراريا.

و الظاهر انّ عدول الأشعرى عن أصله من جواز الترجيح بلا مرجّح فى فعل العبد و عدم اكتفائه بمجرّد الإرادة فيه مع قوله بذلك فى فعل الواجب لجموده على الظواهر الواردة من الشريعة الدالّة على أنّ كلّ شىء مخلوق من اللّه- تعالى-؛ و هى معارضة بمثلها- كما لا يخفى-.

و للأشاعرة شبهة أخرى اندفاعها ظاهر، و هى انّ العلم علّة للحادث و مفيد لوجوبه، فافعال العباد معلولة لعلم الواجب و واجبة باقتضائه. و وجه الاندفاع: انّ اللّه- تعالى- كان عالما فى الأزل بما يفعله العبد فيما لا يزال، و لكن علمه به لا يخرجه عن كونه اختياريا للعبد، كما انّ من أعطى عبده سيفا و هو يعلم ما يصنع به العبد و العبد صرفه فى قتل نفس مثلا لا يخرج فعل العبد هذا بعلم سيّده به من كونه اختياريا للعبد، لأنّ معنى الاختيار أن تكون للعبد قوّة فاعلية صالحة للفعل و الترك يقال لها: القدرة، و قوّة أخرى علمية مدركة للنفع و الضرّ و النفع و الشرّ فى جانبى ما يقدر عليه، و قوّة أخرى ارادية باعثة يطيعها فى فعل العبد القوّة المسمّاة بالقدرة بحيث متى انبعثت الإرادة لفعل أو ترك بحسب ما ادركته النفس بقدرتها الادراكية اطاعتها تلك القوة ففعلت أو تركت. و معلوم انّ ذلك أمر لا ينافيه علم اللّه- تعالى- بما يقع أو لا يقع من الطرفين؛ فان حصل وجوب بعد تصوّر نفع محروم أو مظنون و انبعاث إرادة عازمة فذلك وجوب عارض لاحق لا ينافيه امكان سابق.

و هذا الجواب صحيح عند المعتزلة، لأنّ العلم عندهم تابع للمعلوم.

و أمّا عند الحكماء فالظاهر عدم صحّته، / 73MB / لأنّهم قالوا: انّ تعقّل الواجب لنظام الخير و بمثله و علمه علّة لايجاده، فوجود كلّ شىء عندهم معلول للعلم الواقعى الّذى عين ذاته؛ فتأمّل!.

و ممّا ذكرناه يعلم انّ حال تلك المسألة عجيبة- كما قاله فخر الدين الرازى- و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۲۹

التفصى عمّا يرد على كلّ من المذاهب الّتى قيلت فيها مشكل، إلّا أنّا نعلم انّ ما هو الحقّ و يجب الاذعان به انّ المؤثّر بالذات ليس إلّا الواجب بالذات، لأنّ كلّ قدرة و قوّة حيثما كانت فائضة منه- تعالى-، و هو الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى «۱» و الآثار كلّها تابعة للوجود و هو تابع للماهية و هى تابعة لجاعلها خارجة به من الليس إلى الأيس. فالوجود و الشروط و الأسباب و الآلات و- بالجملة كلّما يتوقّف عليه وجود المعلولات عن الأفاعيل و الحركات و السكنات و أصل القدرة و القوّة على كلّ فعل حتّى قوّة التخيل و التفكّر و نفس الإرادة كلّها- فائضة من مبدأ الموجودات. إلّا أنّ القدرة لمّا كان شأنها ترجيح أحد الطرفين بمجرّد الإرادة بدون مرجّح آخر لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح بل مع مرجّح آخر و هو تصوّر/ 70DB / نفع محروم أو مظنون ناش عن القوّة العلمية المدركة للنفع و الضرّ. و مثل هذا المرجّح لا يفتقر حدوثه إلى مرجّح آخر، لكونه حسنا فى نفسه أو باعتقاد العبد و أصلح له فى الواقع أو باعتقاده يكون هذا الاختيار- أى: اختيار أحد الطرفين- مع مرجّحه الّذى هو التصوّر المذكور من العبد. فلو قيل له: لم اخترت الايمان دون الكفر؟، فله أن يقول:

لكون الايمان حسنا و أصلح؛ و لو قيل له: لم اخترت الحسن و الأصلح؟، فله أن يقول:

لأنّ ذات الحسن و الأصلح يقتضى ذلك، إذ العاقل لا يختار القبيح و غير الأصلح. و لو قيل للكافر: لم اخترت الكفر؟، فله أن يقول: لأنّ نفسى لا يرضى بالتابعية و الانقياد لغيرى!. فلأن قيل: لم لا ترضى بذلك؟، فله أن يقول: لأنّ عدم التابعية مطلوب عندى؛ و هنا ينقطع الكلام. و لو قيل للزانى: لم اخترت الزنا؟، فله أن يقول: لالتذاذ نفسى، و لو قيل: لم اخترت الالتذاذ؟، فله أن يقول: لانّه مطلوب فى نفسه. و لو قيل لتاركه: لم اخترت الترك؟، فله أن يقول: لأنّى خفت من العذاب. فالوجوب و اللزوم انّما يحصل بحسن الفعل و

صلاحه فی ذاته أو باعتقاد العبد. فینقطع التسلسل و لا ینتهی إلی ما هو من عند اللّه لیلزم الجبر، و لا إلی ما تقتضیه الماهیة لیلزم الاشکالات الضعیفة المذکورة المشهورة. فثبت انّ جمیع الأسباب و الشرائط و بالجملة غیر اختیار أحد الطرفین من

---

(۱)- کریمة ۵۰، طه.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۰

عند اللّه- تعالی- و مجرّد الاختیار المذکور مع تخیّل ما تخیله من النفع أو الضرّ باختیاره بعد حصول التمکّن و التملّک له بتمکین اللّه- تعالی- و تملیکه ایّاه. فلا جبر لتمکّنه و تملّکه و لا تفویض لتمکّنه و تملیکه.

و إلی ما ذکر نظر من قال: انّ الاسباب البعیدة کلّها من اللّه و القریبة من العبد، کما اختاره المحقق الطوسی فی شرح رسالة العلم حیث قال: الّذی ینظر إلی الاسباب الأوّل و یعلم أنّها لیست بقدرة الفاعل و لا بإرادته یحکم بالجبر، و هو غیر صحیح مطلقا؛ لأنّ السبب القریب للفعل هو قدرته و ارادته. و الّذی ینظر إلی السبب القریب یحکم بالاختیار و التفویض، و هو أیضا غیر صحیح؛ لأنّ الفعل لم یحصل باسباب کلّها مقدورة و مرادة له. فالحقّ ما قال بعضهم: لا جبر و لا تفویض و لکنّه أمر بین أمرین «۱».

و إلی هذا یشیر أکثر الظواهر الواردة من الشریعة؛ ففی نهج البلاغة قال- علیه السّلام- بعد ما سئل عن معنی «لا حول و لا قوّة إلّا باللّه»: انّا لا نملک مع اللّه شیئا و لا نملک إلّا ما ملّکنا، فمتی ما ملکنا هو ما املک به منّا نهضنا و متی أخذه منّا وضع تکلیفه عنّا «۲».

فمراده- علیه السّلام-: انّ حصر الحول و القوّة فیه- تعالی- باعتبار أصل التمکین و التملیک، و إلّا فللعبد حول و قوّة بحوله و قوّته و اقداره و تمکّنه؛ فلا جبر لتملّکه و لا تفویض لتملیکه و قدرته علی ما اخذ ما ملکه لکونه أملک به منه.

و فی بعض الأدعیة المعصومیة: اللّهم أنت کلّفتنی من نفسی ما أنت املک به منّی و قدرتک علیه و علی الاغلب من قدرتی «۳».

و فی الصحیفة السجادیة: اللّهم و من الضعف خلقتنا و علی الوهن نشأتنا و من ماء مهین ابتدأتنا، فلا حول لنا إلّا بقوّتک و لا قوّة لنا إلّا بقوّتک «۴»؛

و یظهر منه معنی قوله- تعالی-: قُلْ لا أَمْلِکُ لِنَفْسِی نَفْعاً وَ لا ضَرًّا إِلَّا ما شاءَ

---

(۱)- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ۴۵.

(۲)- راجع: نهج البلاغة، الحکمة ۴۰۴، ص ۵۴۷، مع اختلافات یسیرة.

(۳)- راجع: بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۵۰.

(۴)- راجع: الصحیفة السجادیة، الدعاء التاسع، الفقرة ۵، ص ۸۷ مع اختلافات یسیرة.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۱

اللَّهُ «۱».

بقی الکلام فی أنّه لم یختار / ۷۴MA / بعض الناس مرجّح الفعل و یتصوّره نفعا و بعض آخر مرجّح الترک و یتصوّره نفعا. و لم یختار بعضهم ما هو الخیر و الصلاح لهم فی الواقع و یختار الآخرون ما هو الشرّ و الفساد لهم فی نفس الأمر؟، و لم یتصوّر هذا ما یدعوا إلی اختیار هذا و یتخیّل ذاک ما یدعوا إلی اختیار ذاک؟!، و ما الباعث فی أنّ المؤمن یتصوّر حسن الایمان و صلاح التابعیة و الکافر یتصوّر قبح التابعیة و حسن الطغیان؟، و الزانی یختار لذّة العاجل و تارک الزنا یختار سعادة الآجل؟. و لا یخفی أنّ هذا شیء لا یمکن لنا علمه و لیس لنا سبیل إلی درکه، و لکن بحسب الاعتقاد انّه مستند إلی اسباب و أمور لا یوجب الجبر فی التکلیف و ان لم نتمکّن من اثبات ذلک بالعقل.

و قد ظهر من ذلک أنّ المناط و الحجّة فی استناد حرکات العباد إلیهم بوجه آخر هو الضرورة و النقل، دون البرهان و العقل.

و بـذلک یظهر ضـعف ما قیل: انّ البرهان العقلی قائم بأنّ الجواهر و الاعراض المفارقـهٔ لـذات الموجـد ممّا هو مختصّ بالمبدإ الأوّل- تعـالی- و هـذا لاـ ینـافی کون حرکـات العبـاد صادرهٔ عنهم، لأنّ مراده عن البرهان العقلی هو البرهان المنقول من بهمنیار، و هو لو تمّ کان دالّا علی أنّ ایجاد کلّ موجود افاضهٔ- أی: وجود کائن جوهرا أو عرضا مفارقا أو مادیا- مختصّ بالواجب بالذات و لیس فی منّته بمـا هو ممکن مـا من الممکنات افاضـهٔ/ DA۷۱ / الوجود علی ممکن آخر. و قـد تقـدّم أیضـا فی ادلّهٔ اثبـات الواجب انّ ممکنـا من الممکنات لا یمکن أن یکون منشئا لوجوب الممکنات.

ثمّ إنّ بعض الأعلاـم قـد علّل تقییـد الاعتراض بالمفارقـهٔ و جواز ایجاد غیر الواجب للاعراض الغیر المفارقـهٔ لـذاته لیترتّب علیه صحّهٔ صـدور أفعال العباد عنهم، بأنّ المطلوب اسـتثناء الحرکـهٔ و جواز کون موجدها غیر الواجب ممّا له معنی بالقوّهٔ، لأنّ مبدأ الحرکهٔ لیس مفیدا لوجود أمر بالفعل حتّی یجب أن یکون بریئا عن معنی ما بالقوّهٔ، فانّ الحرکهٔ- بمعنی کون الشـیء بین المبدأ و المنتهی- علی ما استقرّ علیه رأی

---

(۱)- کریمهٔ ۱۸۸، الاعراف.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۲

المحصـلین: کمـال أوّل لما بالقوّهٔ من جهـهٔ ما هو بالقوهٔ، إذ المتحرّک ما دام فی أوّل المسافـهٔ ساکن فهو متحرّک بالقوّهٔ و واصل إلی القوّهٔ بالغایـهٔ، فـاذا تحرّک حصـل له کمال و فعل أوّل و به یتوصّل إلی کمال و فعل ثان هو الوصول إلی الغایـهٔ، لکن ما دام له ذلک الکمال فهو بعـد بالقوّهٔ. فهی حالـهٔ ما بین صـرافهٔ القوّهٔ و محوضـهٔ الفعل. و لذلک لا یکون فاعلها القریب إلّا شـیء فیه قوّهٔ من جهـهٔ و فعلیـهٔ من جهـهٔ، کما أنّ موضوعها أیضا یجب أن یکون کذلک. و امّا الأمر المتّصل المعقول المتحرّک بین المبدأ و المنتهی المسـمّی بالحرکـهٔ بمعنی القطع فذلک لا وجود له البتهٔ بالفعل إلّا فی الذهن. هذا محصّل ما قال بهمنیار فی التحصـیل فی فصل تحدید الحرکهٔ «۱».

و به یظهر معنی ما قیل: انّ البرهان الدالّ علی أن لا مؤثّر فی الوجود إلّا اللّه لا ینافی کون حرکات العباد صادرهٔ عنهم، و یندفع ما قیل: انّه لو تمّ لـدلّ علی أنّ فاعل حرکات العباد أیضا هو اللّه. لأنّه قـد ثبت انّ مبـدأ الحرکـهٔ لا یلزم أن یکون بریئا من معنی ما بالقوهٔ، لأنّ اللازم أن لا یکون ما فیه معنی ما بالقوّهٔ علـهٔ لوجود أمر له فعلیـهٔ الوجود، و الحرکـهٔ لیست ما له فعلیـهٔ الوجود لکونها حالهٔ بین صـرافهٔ القوّهٔ و محوضـهٔ الفعـل فعلیّتهـا لاـ یلزم أن یکون بریئـهٔ من معنی مـا بـالقوّهٔ من جمیع الجهـات- کما هو معلوم من حال المتحرّک من ثبوت قوّهٔ له ما لم یبلغ إلی المنتهی-. و کلّ فعل یصـدر عن العباد نوع حرکهٔ، فیجوز أن تکون أفعال العباد صادرهٔ عنهم، فما دلّ علیه البرهـان من أنّه لاـ یجوز أن یکون علّهٔ الوجود إلّـا مـا هو بریء من کـلّ وجه من معنی مـا بالقوهٔ مخصوص بعلّهٔ وجودها، و ما سوی الحرکهٔ من الجواهر و الاعراض المفارقهٔ الّتی لها فعلیهٔ الوجود؛ انتهی.

و هـذا القائل ادّعی انّ ما ذکره مسـتفاد من کلام الشـیخ الرئیس فی أوّل سادسـهٔ إلهیات الشـفاء حیث قال: انّا نعنی بالفاعل العلّهٔ الّتی تفید وجودا مباینا لذاتها، أی:

لاـ تکون ذاتهـا بالقصـد الأـوّل محلّا لمـا یسـتفید منها وجود شـیء یتصوّر حتّی یکون فی ذاته قوّهٔ وجوده. و ذلک لأنّ الإلهیین لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط- کما

---

(۱)- راجع: التحصیل، الفصل الثانی عشر من المقالهٔ الثانیهٔ من الکتاب الثانی، ص ۴۱۸.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۳

یعنیه الطبیعیون-، بل مبـدأ الوجود و مفیـده مثل الباری للعالم. و أمّا العلّهٔ الفاعلیـهٔ الطبیعیـهٔ فلا تفیـد وجودا غیر التحریک بأحد انحاء

التحريكات، فيكون مفيد الوجود/ ۷۴MB / فى الطبيعيات مبدأ حركة «۱»؛ انتهى.

و وجه استفادة ما ذكر من الكلام المنقول من الشيخ انّه قال: انّا نريد من الفاعل العلّة الّتى تفيد وجودا مباينا لذاتها، فلا يجوز أن تكون العلّة محلّا لشىء يستفيد ذلك الشىء من تلك العلّة وجوده و يتصوّر تلك العلّة بذلك الشىء- أى: يكون ذلك الشىء صورة لها- فيكون لفظ «شىء» بدلا عن الضمير الراجع إلى كلمة «ما».

و قوله: «يتصوّر به» صفة لقوله: «محلّا» و زيادة توضيح له. و يكون الحاصل: انّ العلّة لا يجوز أن تكون محلّا لفعلها و معلولها إذا كان هذا المعلول مستفيدا وجوده منها، و المحلّ يتصوّر بهذا المعلول. و علّل عدم الجواز بأنّ كون العلّة محلّا لفعلها الّذى يصير صورة لها يوجب أن يكون فى ذات العلّة و المعلول قوّة وجود نفسه، لأنّ هذا المعلول من حيث هو صورة للعلّة يكون جزء لها، فيكون للعلّة قوّة وجود جزئها و للمعلول الّذى هو هذا الجزء قوّة وجود نفسه من حيث انّه جزء العلّة. و على هذا يكون غرض الشيخ أنّ الفاعل لا يجوز أن يكون محلّا لفعله بشرط أن يكون هذا الفعل صورة له لا عرضا، فلا مانع من كون الفاعل محلّا لما هو عرض له. و يمكن ان يكون يتصوّر به و يتحقّق به و يكون الفاعل هو الشىء الّذى هو عبارة عن الفعل؛ و الضمير المجرور راجعا إلى العلّة.

و فى بعض النسخ: «يتصور/ ۷۱DB / بها»- بتأنيث الضمير-، فيكون هذا التوجيه أظهر.

و على هذا يكون مراد الشيخ: انّ الفاعل لا يجوز أن يكون محلّا لفعله مطلقا سواء كان هذا الفعل صورة له أو عرضا يتحقّق هذا الفعل به، فلو كان محلّا له يلزم أن يكون فى ذاته قوّة وجوده، فيجب أن يكون الفاعل مفيدا لوجود مباين عن ذاته. ثمّ صرّح بأنّ الفاعل فى عرف الإلهيين كذلك- أى: مبدأ للوجود المباين و مفيده-. و أمّا الطبيعيون فالفاعل عندهم هو مبدأ الحركة و الحركة- لكونها قائمة بمبدئها- ليست أمرا مباينا عنه، ففى عرف الطبيعيين تكون الحركة معلولة للمتحرّك؛ فيظهر منه جواز استناد الحركات

---

(۱)- راجع: الشفاء/ الالهيات، ج ۲، ص ۲۵۷.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۴

بانحائها إلى غير الواجب من المتحرّكات. و على التوجيه الأوّل يظهر من عبارته الأولى أيضا جواز كون المحلّ فاعلا لما هو عرض له، لا صورة له. و على أىّ حال يثبت من كلام الشيخ استناد الحركات و الأعراض ممّا يثبت من البرهان من أنّه لا يجوز أن تكون علّة الوجود إلّا ما هو برىء من كلّ وجه من معنى ما بالقوّة.

هذا هو توضيح كلام الشيخ و وجه استفادة ما ذكره القائل من كلامه.

و قد أورد على ما ذكره هذا القائل أبحاث:

الأوّل: انّ الاستشهاد بكلام الشيخ هنا ممّا لا وجه له، لأنّ مراده ليس استثناء الحركة؛ بل غرضه: انّ المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط- كما هو اصطلاح الطبيعيين-، بل مبدأ الوجود مطلقا. و تقييد «الشىء» فى تعريف الفاعل بكونه مباينا لذاتها بالمعنى الّذى ذكره انّما هو لإخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع، و إلّا فالفاعل للحركة من حيث هو فاعل لها داخل فى الفاعل عنده. كلّ ذلك يظهر بالتأمّل فى كلامه ممّا نقل و ممّا لم ينقل.

و الحاصل انّ مراد الشيخ: انّ الفاعل عند الإلهيين اعمّ من الفاعل عند الطبيعيين، لأنّ الإلهيين يعنون بالفاعل مفيد الوجود سواء كان وجود الحركة أو وجود غيرها، و تقييد الوجود المفاد بالمبائن ليخرج الهيولى و الموضوع من حيث أنّهما هيولى و موضوع. و أمّا عند الطبيعيين مخصوص بمبدإ التحريك. و لا يدلّ كلامه على أنّ مبدأ الحركة يجوز أن يكون فيه معنى ما بالقوّة، بل هو مثل سائر الفاعلين من عدم جواز كونه ممّا له معنى ما بالقوّة، فهو إمّا الواجب- تعالى- أو الجهة المستندة إليه، الّتى ليس فيها شائبة العدم و القوّة.

و الثانى: انّ ما ذكره من أنّ الحركة ليست أمرا بالفعل الوجود «۱» حتّى يجب أن يكون فاعلها بريئا من معنى ما بالقوّة غير صحيح، بل

الحرکـة التوسـطیة أمر یتحقّق فی کلّ آن فرض فی اثناء الحرکـة بالفعل. نعم! یتوصّل به إلی کمال آخر هو الوصول إلی الغایـة، و هو بالقوّة. و إذا کان امرا بالفعل فلا یجوز أن یکون فاعله أمرا بالقوّة.

---

(۱)- کذا فی النسختین.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۵

و الثـالث: انّه إذا جـاز أن یکون فاعـل مـا فیه جهـهٔ فعلیـهٔ و جهـهٔ قوّهٔ أمرا مثله، فیجوز أن یکون الممکن أیضـا فاعلا لممکن آخر من الجواهر و الأعراض/ ۷۵MA / المفارقهٔ أیضا، إذ فی کلّ منها جهـهٔ قوّهٔ و جهـهٔ فعلیهٔ.

و الرابع: انّ مـا ذکره من أنّ الحرکـهٔ القطعیـهٔ لا ـ وجود لهـا إلّا فی الـذهن ممّا لا دلیل علیه، بل الحقّ جواز کونها موجودهٔ فی الخارج، لکنّهـا علی سبیـل التدریـج، و لا ـ وجه لانکار وجودها فی الخارج، و القول بوجودها فی الـذهن؛ إذ فی شـیء من الـذهن و الخارج لا یمکن أن یوجـد دفعـهٔ، فلو جـاز الوجود علی سبیل التدریـج لجاز فی الخارج أیضا، و إلّا فلا یعقل فی الـذهن أیضا. نعم! ما ذکره فی الحرکهٔ التوسطیهٔ من کونه أمرا بین صرافهٔ القوّهٔ و محوضهٔ الفعل لو قیل فی الحرکهٔ القطعیهٔ لکان له وجه.

و الحقّ إنّ هذا الایراد خلاف التحقیق، لأنّ وجود الحرکهٔ القطعیهٔ غیر محقّق؛ و الحقّ عدم وجودها- کما ذهب إلیه اساطین الحکمهٔ-. و تحقیق ذلک موکول إلی موضع آخر.

و الخامس: انّه إذا جاز أن یکون موجـد الحرکـهٔ هو الممکن فلا ینـدفع حدیث الواسـطهٔ، إذ یجوز حینئذ أن یوجد الواجب علی سبیل الایجاب مجرّدا قـدیما اختار هـذا المجرّد بقـدرته و ارادته و علمه الحرکهٔ فی وقت معیّن و اختار هذا الوقت وقتا للحرکهٔ لتکون تلک الحرکهٔ شرطا لایجاد الواجب العالم علی سبیل الایجاب، فلا یثبت اختیار الواجب.

و أنت تعلم إنّ هـذا الاحتمـال ضـعیف، لأنّ الحرکـهٔ لا یمکن وجودها بنفسـها، بل لا بـدّ لها من محلّ جوهریّ یقوم به، فاختیار مجرّد تلـک الحرکـهٔ فی وقت خـاصّ إن کـان لمجرد تعلّق علمه و ارادته بـأن یوجـدها الواجب فی ذلـک الوقت بمحلّها فیکون مجرّد علم/ ۷۲DA / الغیر شـرطا لتأثیر الواجب، و قـد تقـدّم هـذا الاحتمال مع ما فیه. مع أنّه لا یتوقّف علی جواز صدور الحرکهٔ من الممکن و قد علّق علیه هنا.

و إن کان المراد باختیاره الحرکـهٔ هو ایجادها بمحلّها، ففیه: انّ الفرض عـدم جواز صدور غیر الحرکهٔ من الممکن. و إن کان الواجب یوجد المحلّ و هذا المجرّد یوجد فیه

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۶

الحرکـهٔ، ففیه: انّ الفرض کون تلک الحرکهٔ شـرطا لایجاد الواجب؛ و علی هذا التقدیر یکون المحلّ متقوّما. و بذلک یظهر انّ تسـلیم جواز اسـتناد الحرکـات و الأفعـال إلی الممکن لا ـ یصـیر منشـئا لثبوت الواسـطهٔ المـذکورهٔ، إذ من یـدّعی ثبوتهـا یـدّعی اسـتناد العالم الجسـمانی إلیها و هو مرکّب من الجواهر و الأعراض المادیـهٔ المباینـهٔ بالنسـبهٔ إلی تلک الواسـطهٔ المجرّدهٔ. فاذا کان مجرّد عـدم جواز صـدور الجواهر و الاعراض المباینـهٔ عن الممکن مسـلّما بطل حـدیث الواسـطهٔ و إن جاز صدور الاعراض الغیر المباینهٔ عنه. و بالجملهٔ بطلان الواسطهٔ المفروضهٔ ممّا لا ریب فیه؛

و لو سـلّم عـدم تمامیـهٔ الوجه الأخیر الّذی عوّل علیه الأکثر لما أورد علیه من جواز اسـتناد المعلول إلی الجهـهٔ المسـتندهٔ إلیه- تعالی-، لتمامیـهٔ بـاقی وجوه السابقـهٔ. و به یظهر صـحّهٔ الاسـتدلال بحـدوث العـالم الجسـمانی علی قـدرهٔ الواجب- تعـالی- بأیّ معنی کان من المعانی الثلاثهٔ.

تتمیم

قول الحكيم الطوسى فى التجريد: و الواسطة غير معقولة «۱»، اشارة إلى نفى تلك الواسطة كما صرّح به فى نقد المحصّل، فانه قال فيه بعد نقل الاعتراض الّذى ذكرناه على الاستدلال بالحدوث على القدرة من امكان الواسطة المعروضة: و المعتمد فى ابطالها أنّ الواسطة يمتنع أن يكون واجبة الوجود لامتناع أن يكون الواجب أكثر من واجب، فاذن هى ممكن و هى من جملة العالم- لأنّ المراد من العالم ما سوى المبدأ الأوّل-، فاذن وقوع الواسطة بين الواجب الوجود لذاته و بين العالم محال «۲»؛ انتهى.

و توجيه الشارح الجديد لتلك العبارة «۳» موافق لمّا فى نقد المحصّل. و قد ذكروا لها توجيهات أخر مذكورة فى بعض الحواشى بعيدة عن الحقّ غير مستحقّة للذكر. و ما لا بأس منها نذكره:

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ۲۱۷.

(۲)- راجع: نقد المحصّل ص ۲۷۵.

(۳)- راجع: الشرح الجديد، ص ۳۱۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۷

ما ذكره بعض المتأخّرين من أنّ المراد بالواسطة هى الحركة السرمدية الّتى جعلها الفلاسفة واسطة فى صدور الحوادث. فالمحقّق لمّا استدل بحدوث العالم على نفى الايجاب أشار إلى ابطال ما استند به الخصم فى تصحيح الايجاب و القدم- أعنى: الحركة القديمة و كونها واسطة بين الواجب و الحوادث-.

و إذ ظهر ثبوت القدرة بالمعانى الثلاثة للواجب- تعالى شأنه- فاعلم!: انّ للمنكرين لها شبها على نفيها، فلنذكرها و لنشير إلى كلّ شبهة تنفى القدرة بأىّ معنى، ثمّ تأتى بالجواب على وجه لا تبقى شبهة و لا ارتياب!.

الشبهة الاولى: انّ القدرة على الشىء بمعنى صحّة الفعل و الترك محال، لأنّها يقتضى امكان صدور الأثر عن المؤثّر، لكن صدور الأثر عن المؤثّر إمّا واجب أو ممتنع لا يخلوا عن أحدهما قطّ، لأنّ المؤثّر إن استجمع جميع شرائط التأثير وجب صدور الأثر- لامتناع تخلّف/ ۷۵MB / الأثر عن المؤثر التامّ-، و إن لم يستجمع جميع شرائط التأثير امتنع وجود الأثر. و أنت تعلم انّ هذه الشبهة انّما تناسب نفى الاختيار بالمعنى الثانى- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات-، و نفى الاختيار بالمعنى الرابع الّذى تفرّد باثباته الأشعرى- أعنى: امكان الفعل و الترك و لو فى آن الحدوث و عند تحقّق الداعى-، و لا يبقى الاختيار بالمعنى الأوّل- أى: صدور الفعل بالمشية و العلم- و هو ظاهر. و لا الاختيار بالمعنى الثالث، إذ وجوب التأثير عند استجماع الشرائط و امتناعه عند عدمه لا ينافى حدوث العالم الّذى يرجع إليه معنى الاختيار بالمعنى الثالث، إذ لعلّ وقت الحدوث استجمع الشرائط و وجب الحدوث و قبله ليس يستجمع و امتنع.

فان قيل: القدرة الملزومة للحدوث- أعنى: القدرة بالمعنى الثالث المختصّة بالمتكلّم- اخصّ من القدرة بالمعنى الثانى الّذى هو متّفق عليه بين المتكلّم و الحكيم، فاثبات القدرة بالمعنى الثالث ملزوم اثبات المعنى المتّفق عليها، و نفيها لازم نفيه. فان كانت تلك الشبهة نافية للقدرة بالمعنى المتّفق عليه- أى: الامكان بالنظر إلى الذات- كانت نافية للقدرة بالمعنى الثالث، إذ نفى الأعمّ يستلزم نفى الأخصّ؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۸

قلنا: انّ القدرة بالمعنى الثالث ليس أخصّ مطلقا من المعنى الثانى، بل من وجه- كما لا يخفى-؛ فلا يلزم من/ ۷۲DB / نفى المعنى الثانى نفى المعنى الثالث أيضا؛ و هو ظاهر.

ثمّ هذه الشبهة غير مختصّة بنفى قدرة البارى- تعالى شأنه-، بل هى جارية فى أفعال الانسان أيضا- كما لا يخفى-؛ و غير مختصّة بالقول بعينيّة الصفات، بل هى ترد على القائلين بزيادة الصفات أيضا. لأنّه اذا كان الواجب قديما و كانت الإرادة أيضا قديمة لزم قدم

المراد، فيلزم نفى القدرة بالمعنى الثالث. و الجواب الجواب. نعم!، على القول بزيادة الصفات لا ـ تناسب تلك الشبهة لنفى القدرة بالمعنى الثانى – كما لا يخفى –.

و الجواب عن تلك الشبهة: بأنّ الإرادة و إن كانت قديمة إلّا أنّ التعلّق حادث، ضعيف لأنّه مستلزم للتسلسل فى التعليقات أو الترجيح بلا مرجّح. نعم!، يمكن أن يقال فى الجواب: انّه على تقدير زيادة الإرادة إن قيل بحدوثها – كما هو مذهب بعض المعتزلة و الكرامية – فلا اشكال؛ و إن قيل بقدمها – كما هو مذهب الأشاعرة – فلا يرد عليهم ايراد، لأنّهم لا يقولون بالوجوب حتّى يرد عليهم لزوم القدم، فالايراد مختصّ بالقائلين بالعينية.

و جوابها: انّ امكان صدور الأثر باعتبار القدرة وحدها مع قطع النظر عن اعتبار الإرادة، و وجوبه باعتبار الإرادة، و هذا ما يقال: انّ الوجوب بالاختيار لا ـ ينافى الاختيار بل يحقّقه، لان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار. و لأنّ القادر هو الّذى إذا أراد الفعل مثلا وجب صدوره عنه، إذ لو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه، فالوجوب بسبب الإرادة لا ينافى الاختيار، بل لا بدّ فى الاختيار منه. و بالجملة فالقادر هو الّذى يصحّ منه أن يفعل بأن يريد الفعل فيجب الفعل، و أن يترك بأن يريد الترك أو لا يريد الفعل فيجب الترك.

فقول مورد الشبهة: «إن استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر» إن اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته، و إن أراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى مجموع الشرائط – أعنى: الذات مع كونه قادرا مريدا –؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۳۹

قلنا: ممنوع، لكن لا يضرّنا فانّا ندّعى امكان صدور الأثر بالنظر إلى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته.

و إن أراد به وجوب صدور الأثر بالنظر إلى ما سوى الإرادة من الذات و باقى الشرائط؛

قلنا: ممنوع، و السند ظاهر. و إلى هذا الجواب أشار المحقّق الطوسى بقوله: و يمكن عروض الوجوب و الامكان للاثر باعتبارين «۱»؛ أى: تعرض الوجوب للأثر باعتبار الإرادة و تعرض الامكان له باعتبار عدم اعتبار الإرادة. و قد اشار إلى هذا الجواب أيضا و إلى تفسير القدرة و الايجاد فى شرح رسالة العلم حيث قال: و فرق بين القدرة و الايجاد و التأثير، فانّ القدرة لا يقال إلّا عند كون المؤثّر بحيث يصحّ عنه التأثير و الايجاد و التأثير. نعم! ذلك يشمل كون الموجد أو المؤثّر بحيث يجب عنه الايجاد و التأثير. و إذا لوحظ الايجاد من غير اعتبار العلم و الإرادة فالاولى أن يوصف بالقدرة، فانّ الايجاد عنده يصحّ، و عند اعتبار العلم و الإرادة يجب «۲».

و يمكن أن تقرّر الشبهة المذكورة مع جوابها بتقرير أوضح، و هو: انّ القدرة على الأثر فرع امكان ذلك الأثر، و امكانه محال، لأنّ ذلك/ ۷۶MA / الأثر إمّا يجب وجوده أو يمتنع، لأنّ الفاعل إن كان مستجمعا لجميع شرائط التأثير فالاثر واجب و إن لم يكن مستجمعا فالأثر ممتنع الوجود، فلا يتحقّق امكان الأثر حتّى يصحّ القدرة عليه؛

و الجواب: انّ الأثر ممكن بالنظر إلى ذات القادر و واجب بالنظر إلى استجماع الشرائط و ممتنع بالنظر إلى عدم استجماعها، و الامكان الذاتى لا ينافى الوجوب و الامتناع القريبين، و التنافى إنّما هو بين الامكان الذاتى و الوجوب و الامتناع الذاتيين.

فان قيل: إذا كان الأثر واجبا بالارادة و الإرادة عندكم عين الداعى و عين العلم بالأصلح و الذات فلا يمكن انفكاك الذات عن المراد و يكون الأثر واجبا بالنسبة إلى الذات، فتنتفى القدرة بالمعنى الثانى و الثالث، و يتحقّق الايجاب المقابل لهما. فانّ

---

(۱)– راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ۲۱۸.

(۲)– راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ۴۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۰

الإرادة و غيرها من الصفات الكمالية إذا كانت عين ذات الواجب عند الحكماء و المعتزلة كانت الذات و القدرة و الإرادة و العلم بالأصلح – و بالجملة جميع ما يتوقّف عليه وجود العالم – قديما، لأنّ جميع تلك الصفات عين الذات و الذات موجودة فى الأزل، فيلزم

منه قدم العالم،/ 73DA / لأنّ الـذات مع الإرادة الّتی هی عینها علّـة تامّة للعالم و انفکاک العلّة عن المعلول محال، فالحکم بانفکاک إرادة الواجب- تعالی- مع کونها أزلیـة غیر زائـدة علی الـذات عن وقوع متعلّقها و وجود مرادها و بعدم صدور الفعل عنه- تعالی- فی الأزل- اللازم لمعنی القـدرة المتنـازع فیهـا، کمـا هو مـذهب المتکلّمین- باطـل، و یلزم منه ثبوت الایجاب الملزوم له و نفی القـدرة بالمعنی الثالث- أی:

الملزومة للحدوث-.

و لمّـا وجب الفعـل بالإرادة و الإرادة عین الـذات فیجب الفعـل بالنظر إلی الـذات فتنتفی القـدرة بالمعنی الثانی أیضا. و الحاصل: انّ الوجوب بالاختیار و الإرادة الّتی غیر زائـدة علی الـذات ینافی القدرة و الاختیار الّذی هو مراد المتکلّمین- أعنی: القدرة بالمعنی الثانی و الثـالث-. نعم! الوجوب و الاختیـار و الإرادة الّتی هی غیر زائـدة لاـ ینـافی القـدرة و الاختیار و الإرادة علی تفسیر الحکماء- أعنی: القدرة بالمعنی الأوّل- بمعنی انّه ان شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل، لکنّه شاء فی الأزل ففعل فیه بالعلم و المشیة القدیمة الّتی هی غیر زائدة علی الذات. و لا علی العلم بالنظام الأعلی، فانّ مقتضی الإرادة الموجبة لیس وجود العالم مطلقا حتّی یمتنع بها الانفکاک مطلقا، بل هو وجوده علی النحو الخاصّ-: و هو النحو الأصلح بحاله-، فیمتنع انفکاک المراد علی ذلک النحو عن الذات بان یوجد عنه علی غیر ذلـک النحو أو لا یوجـد علی ذلک، فانفکاک الـذات عن المراد بان یوجـد الـذات فی الأزل و لا یکون الوجود الأزلی للفعل هو مقتضـی الإرادة و الأصلح بحاله. فلا یمتنع بالـذات و لا علّـة لامتناعه. و الغرض انّ متعلّق ارادته- تعالی- و مراده- سبحانه- هو ایجاد الحـادث علی النحو الّـذی هو الاصلح، لأـنّ مرجّح أصـل ایجـاد الحادث و حـدوثه فی الوقت الّـذی حـدث إنّما هو العلم بالأصلح، فالمعلول المراد الّذی تعلّق به العلم بالأصلح هو الحادث فی وقت معیّن لا القدیم الأزلی،

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۱

لأنّه لم یتعلّق به العلم بالأصـلح حتّی یلزم وجوده فی الازل. و الحاصل: انّ الاصـلح بحال المعلول انّما هو الوجود الحدوثی فقط- نظرا إلی تعلّق العلم بالاصلح به- دون الوجود الازلی لعـدم تعلّق العلم بالاصـلح به، فلمّا تعلّق العلم بالاصـلح بنفس ایجاده فوجوب وجوده حینئـذ لهـذا السبب- أی: لکون أصـلحیة ایجاده-، لا لوجوبه بالنظر إلی ذات الفاعل. فالوجوب إنّما نشأ من جانب المعلول، فلا ینافی ثبوت القـدرة بـالمعنی الثـانی، و لا یلزم منه الایجاب المقابل لها. و لمّا تعلق- أی: العلم بالأصـلح- بایجاده فی وقت خاصّ- أی: کان الایجـاد فی الوقت الّـذی وجـد أصـلح بحاله کما تعلّق العلم- حصل الانفکاک و انتفی الایجاب بالمعنی الثالث، و إن تحقّق الایجاب بمعنی اسـتحالة انفکاک الحادث علی النحو الواقع عن الإرادة الّتی هی غیر زائدة علی الذات و العلم بالاصلح. و هذا الایجاب قد قال به أهـل التحقیق من المعتزلـة و غیرهـم- کمـا مرّ-. و إلی مـا ذکرنـاه من الجواب أشـار بعض الأفاضـل حیث قـال: التحقیق انّ التخلّف المحال هو التخلّف عن مقتضـی العلّـة، و اللازم ممّا ذهب إلیه أهل الاختیار من تحقّق العلّـة التامّـة فی الأزل بـدون معلوله هو التخلّف عن ذات العلّة، و استحالته ممنوعة، و الدلیل انّما یفید الأوّل دون الثانی- کما لا یخفی-.

و أنت تعلم انّ هـذا الجواب و إن ارتفع به الایجاب بالمعنیین المـذکورین إلّا أنّه لمّا ظهر منه انّ الوجوب انّما نشأ من الأصـلحیة بحال المعلول فینافی الداعی و ملاحظة الأصلح و الأحسن فی فعل الباری، و هو مستلزم لثبوت الغرض/ 76MB / فی فعله.-

فثبوت القدرة بالمعنی الثانی مع وجوب الفعل لا ینفکّ عن جریان الغرض فی فعله- تعالی، کما مرّ ذلک مفصّلا-. و قد أشرنا إلی أنّ دعوی الأکثر اجماع الحکماء علی ثبوت القـدرة بهذا المعنی للواجب- تعالی- مع اتفاقهم علی نفی الغرض عن فعله- تعالی- لا یخلوا عن مسامحـة. و قـد تقـدّم أیضا انّ القول بامکان الصـدور و اللاصـدور ینافی ما اسـتقرّ علیه آراء الفلاسـفة بانّه لیس فی الواجب جهة امکانیـة. قال بعض الأعلام ممّن صـحّ عنـده أکثر قواعد الحکمة: انّ للقدرة تعریفین مشـهورین أحدهما صـحّة الفعل و مقابله- أعنی: الترک-، و ثانیهما: کون الفاعل بحیث إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل. و

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۲

التفسیر الأوّل للمتکلّمین و الثانی للفلاسفة. و من أفاضل المتأخّرین من ذهب إلی المعنیین متلازمین بحسب المفهوم. و التحقیق انّ من أثبت المعنی الثانی یلزمه اثبات المعنی الأوّل، و ذلک لأنّ الفاعل إذا کان بحسب نفس ذاته بحیث إن شاء فعل و ان یشاء لم یفعل کان لا محالة من حیث ذاته مع عزل النظر عن المشیة و اللامشیة یصحّ منه الفعل و الترک و ان کان یجب منه الفعل وجب المشیة و الترک إذا وجب اللامشیة، و دوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشیّة و وجوبها لا ـ ینافی صحّة الترک علی تقدیر اللامشیة، و کذلک قیاس مقابله فی الاعتبارین.

اقول: فیما ذکره خلط و خبط، فانّ الصحّة و الجواز فی الفعل و مقابله مرجعها الامکان الذاتی و قد استحال عند الحکماء أن یتحقّق فی واجب الوجود؛ و لا منه جهة امکانیة، لأنّ هناک وجودا بلا عدم و وجوبا بلا امکان و فعلیة بلا قوّة، انّما یجوز هذه التناقض عند من یجعل صفاته زائدة علی ذاته- کالأشاعرة-، أو یجعل الداعی علی صنعه و ایجاده أمرا مباینا، فیکون ذاته بذاته مع قطع النظر عن الزوائد- صنعة کانت أو داعیا- کان جائز المشیة و اللامشیة صحیح الفاعلیة و اللافاعلیة. و أمّا عند من وحّده و قدّسه عن شوائب الکثرة و الامکان فالمشیة المتعلّقة بالجود و الافاضة عین ذاته بذاته بلا تغایر بین الذات و المشیة لا فی الواقع و لا فی الذهن، فالذات هی المشیة و المشیة هی الذات بلا اختلاف حیثیة تقییدیة أو تعلیلیة. فصدق القضیة الشرطیة القائلة: إن شاء فعل، لا ینافی وجوب المقدّم و ضرورة العقد الحملی له ضرورة ارادته دائمة «۱». و کذا الشرطیة القائلة: إن لم یشاء لم یفعل، لا ینافی استحالة القدم استحالة ذاتیة و ضرورة تقتضیه ضرورة ازلیة نعلم انّ التفسیر الثانی صادق عند الحکماء دون التفسیر الأوّل و لا یمکن التلازم بین التفسیرین إلّا فی القادر الّذی تکون ارادته زائدة علی ذاته. و أمّا الواجب- جلّ اسمه- فلکونه فی ذاته تامّا فوق التمام قیّد أنّه البسیط الحقّة یفعل بالفعل لا بمشیة زائدة و لا بهمّة عارضة لازمة أو مفارقة، فهو بمشیته و علمه و حکمته الّتی هی عین ذاته یفیض الخیر و یجود النظام و یصنع الحکمة؛ و هذا أتمّ انحاء

---

(۱)- کذا فی النسختین.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۳

القدرة و أفضل ضروب الصنع و الافاضة!. و لیس یلزم من ذلک جبر فی فعل النار فی احراقها و حال الماء فی تبریده و فعل الشمس فی إضاءتها حیث لا یکون لمصدر هذه الأفاعیل شعور و لا مشیة و لا استقلال من فواعلها، لأنّها مسخّرات بأمره- تعالی- و کذلک قال المختار غیر اللّه فی افعالهم فان کلا منهم فی ارادته مقهور مجبور، و أنّ أوّل الداعی و المرجّحات یضطرّ فی الارادات الجسمیة عن الاعراض مشکل لها؛ انتهی «۱»

و ما ذکره هذا الفاضل موافق لقواعد الفلاسفة، إلّا أنّ الحقّ انّ ملاحظة الأصلح و الأحسن و تعلّق العلم بهما و الایجاد علی ما یقتضیه ممّا لا ریب فیه. و لکن مذهب محقّقی المعتزلة- کالمحقّق الطوسی و غیره- انّ ملحوظ الفاعل المختار فی الایجاد و حال المعلولات؛ و لذا قالوا انّها حادثة، لأنّ الأصلح بحال المخلوقات الحدوث. و مذهب الحکماء انّ ملحوظ الفاعل المختار فی الایجاد حال الایجاد، و قالوا: اتمّ انحاء التأثیر و الایجاد و اکملها هو الدوام، فالفریقان متفقان علی کون الوجه الأکمل الأحسن ملحوظا للفاعل. و بالجملة ما یقتضیه الحقّ انّ الواجب- تعالی- مع کونه قادرا مختارا بمعنی امکان صدور الفعل/ ۷۳DB / و الترک عنه بالنظر إلی ذاته تعقّل النظام الأکمل بذاته/ ۷۷MA / لکون ذاته علّة بذاته لهذا التعقّل. و الأکملیة صارت منشئا لوجوب الصدور، لأنّ المستعدّ للصدور هو الأکمل دون غیره و إن لم یکن فی الذات اقتضاء خصوصیة ذلک الفعل.

قال بعض المشاهیر: إن قلت: إذا کان فاعلیة الفاعل لفعله و علمه بذلک نفس ذات الفاعل لا یمکن صدور مقابل ذلک الفعل عنه، فلم یکن قادرا علی هذا الفعل، إذ قد اعتبر فی القدرة أن یکون تعلّقها بالطرفین سواء؛

قلت: الملازمة ممنوعة، فانّ صدور ذلک الفعل عنه بواسطة انّه یستعدّ لصدوره عنه، دون مقابله، لأنّه اکمل من مقابله؛ لا بواسطة انّ

ذات الفاعل يستدعى خصوصيهٔ ذلک الفعل حتّى لو كان مقابله أكمل منه لصدر عنه و يكون فاعليته و علمه بذلک نفس ذاته.

---

(۱)- كذا هذه السطور فى النسختين.

ثمّ لا يخفى انّ الموجب لوجود العالم فى الوقت الّذى وجد ليس مجرّد العلم بأصلحيهٔ هذا الوقت و كون النظام حينئذ أكمل و اعلى ممّا إذا وجد فى غيره، لمّا تقدّم من أنّه يلزم حينئذ أن يكون للوقت مدخليهٔ فى الأصلحيهٔ و الأكمليهٔ، فيتوقّف الايجاد حينئذ على حضور ذلک الوقت و ننقل الكلام إليه و نطالب عليه تخصيص حضوره، و حينئذ فيتوقّف على التزام وقت آخر و هكذا، فيلزم التسلسل. فمن قال بالزمان الموهوم و التزم التسلسل على التعاقب مطلقا أو فيه لعدم وجوده يمكن له أن يجعل الموجب لحدوث العالم فى الوقت الّذى وجد هذا الوقت و تعلّل حضوره و حدوثه فى الوقت الّذى حدث بما تقدّم عليه من الجزء الوهمى للزمان، لتوقّف حدوثه على مقتضى هذا الجزء، و تعلّله بما تقدّمه من جزء آخر و هكذا إلى غير النهايهٔ. و أمّا من لم يقل بالزمان الموهوم فليس له أن يقول بكون آن الايجاد موجبا و منشئا للأصلحيهٔ، بل الموجب عندهم هو عدم وقت قبل وقت الحدوث مع علمه- تعالى- بأصلحيهٔ الحدوث فى الوقت الّذى لا وقت قبله- كما مرّ-.

فان قيل: ما الباعث لعدم الوقت قبل وقت الحدوث مع انّه يمكن أن يكون الوقت قبل ذلک، و كونه ازليا؛

قلت: الباعث لذلک اقتضاء الوقت فى حدّ ذاته و حاقّ مرتبته ذلک. و يمكن أن يعلّل تخصيص الايجاد بالوقت التقديرى الّذى وجد العالم فيه بذات العالم و حقيقته و مرتبهٔ وجوده من غير تمسّک بالوقت مطلقا، لأنّ الوقت متأخّر ذاتا عن وجود العالم، لأنّ تحقّق الوقت انّما هو بحدوث العالم الجسمانى و حصول الحركهٔ الدوريهٔ، فقبل ذلک لا يكون وقت. فاختصاص حضور الوقت و الزمان فى آن حضورهما لتوقفهما على حدوث العالم الجسمانى، فالتخصيص فيهما معلّل به، فانّ وجه تخصيص حدوث العالم الجسمانى بالوقت التقديرى الّذى حدث فيه- أعنى: الدهر و الواقع- عدم قبوله الوجود الأزلى و اقتضاء عدم ذاته و مرتبته للحدوث فى الوقت الّذى حدث. و الحاصل على ما اخترناه من الحدوث الدهرى و تفسير الدهر بمرتبهٔ الشىء و حدّه فى ذاته و كون الشىء موجودا فى الدهر بكونه موجودا فى حدّ ذاته و حاقّ مرتبته أن يقال: لكلّ

شىء من الأشياء حدّ و مرتبهٔ ليس فى حد «۱» ذاته و حقيقته أن يتجاوزه، فالموجودات الغير الزمانيهٔ من العقول و الزمان حدّ مراتبها أن يكون موجودهٔ لا فى زمان و مبدعهٔ فى غير امتداد على ما وجد- أى: كونها موجودهٔ فى الخارج- من دون أن يكون فى طرف ممتدّ، كما أنّ الواجب يقتضى فى حدّ ذاته و حاقّ مرتبته أن يكون ازليا. و الوقت مرتبته و حدّ ذاته أن يوجد كما وجد و لم يكن فى منّته التجاوز عنه، و لا يعلّل حضوره فيما حضر بشىء سوى حدّ ذاته و مرتبته فى الواقع. و الموجودات الزمانيّهٔ مراتبها و حدود ذواتها و حواقّ حقائقها أن يوجد كلّ منها فى الوقت الّذى وجد. و كما أنّ للزمان و الوقت مدخليهٔ و مناسبهٔ لبعض الموجودات فكذا للدهر و السرمد- أى: مجرّد الواقع و محض نفس الأمر- من دون امتداد و تصرّم فيه مدخليهٔ و مناسبهٔ لبعض آخر منها، فان كلّا منها حدود و مراتب للموجودات الواقعهٔ فيه؛ و لا فرق إلّا فى أنّ الزمان وعاء ممتدّ متصرّم و طرف للمتغيرات، و لذا تعقّلها سهل لمن ألف بالزمان. و السرمد و الدهر وعاءان للثابتات، و لا تغيّر و لا تصرّم فيها، و لذا تعقّلها متعسّر على المتغيرات و من الف بالزمان. فظهر انّه/ ۷۴DA / لا مانع من الزام انّ للوقت مدخليهٔ فى الأصلحيهٔ. و إلّا يلزم التسلسل، لأنّ حدوث الوقت و حضوره فى الوقت حضروا علهٔ اختصاصهٔ به انّما هو لمدخليهٔ الواقع/ ۷۷MB / الّذى حدث فيه لحدوثه فيه، و اقتضاء ذات الوقت أيضا أن يقع فيه و كون ذلک أصلح و أحسن. و بالجملهٔ علّهٔ اختصاص وجود كلّ شىء فى ظرفه و وعائه انّما هو لأجل هذا الظرف و مناسبهٔ كلّ من الظرف و المظروف للآخر و مدخليهٔ كلّ منهما لاصلحيهٔ وقوع هذا المظروف فى هذا الظرف، فكلّ وقت و زمان مناسب لأن يقع فيه ما يقع فيه من الموجودات

الزمانية، و الدهر مناسب لوقوع ما يقع فيه من العقول و العالم الجسمانى و الزمان. فكما أنّ الزمان و الوقت من مراتب وجود الزمانيات و حدود ذواتها و وقوعها فيه من مقتضى ذاتهما فكذلك الدهر من مراتب وجود المبدعات من العقول و نفس الزمان و حدودها، فوقوعها فيه من مقتضى ذات كلّ من الحدّ و المحدود و لازم حقيقة

---

(۱)- الاصل:- حدّ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۶

كلّ من المرتبة و ذى المرتبة.

و على هذا فتحرير الجواب عن الشبهة المذكورة أن يقال: انّ الوجود الأزلى للعالم ممتنع، فكون الواجب و جميع صفاته الكمالية قديما لا يكفى فى ايجاده، لأنّ الممتنع لا يصير متعلّق الايجاد.

و أورد عليه: بأنّ الوجود الأزلى للممكن إذا كان ممتنعا لذاته فذاته لا بدّ أن يقتضى العدم، فان اقتضى العدم المطلق فيجب أن يكون معدوما دائما- و إلّا يلزم الانقلاب-، و ان افيض العدم فى وقت فآل الأمر إلى مدخلية الوقت، فلا بدّ من القول بعدم الزمان. و حينئذ فلا حاجة إلى التمسّك بكون الوجود الأزلى للممكن ممتنعا لذاته.

فان قلت: لعلّه اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم فى وقت خاصّ حتّى يلزم ما ذكرت؛

قلت: فلا بدّ أن يثبت له دائما العدم قبل الوجود و انّه محال. و بالجملة الممكن إن اقتضى العدم بذاته من غير مدخلية شىء اصلا يجب أن يكون معدوما دائما بالعدم الّذى هو مقتضاه، و إن كان عدما مطلقا فعدما مطلقا و إن كان عدما فى وقت خاصّ فعدما فى وقت خاصّ- أى: يجب أن يكون معدوما دائما فى ذلك الوقت- و انّه محال. و كذا إن كان المقتضى العدم قبل الوجود أو تقييد آخر مثله و ان اقتضى العدم بمدخلية شىء أو من وقت أو غيره. فاذا لم يكن ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم و استعدّ لايجاد الفاعل ايّاه، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر الآخر و يبقى الاشكال بحاله، فان تمسّك بتقدّم الزمان الموهوم فهو- على تقدير صحّته!- يكفى فى دفع الاشكال، و لا حاجة إلى ما ذكر؛ انتهى.

و الجواب: اختيار انّه يقتضى العدم قبل وقت الحدوث و لا يقتضيه بعده، و ما ذكره من أنّه يلزم حينئذ مدخلية الوقت فنقول: ممنوع، و لا يلزم قدم الزمان. لأنّ ذلك إذا توقّف حضور هذا الوقت على وقت آخر، و هو ممنوع؛ لأنّ اختصاص الوقت بحين حضوره و عدم امكان وجوده قبل ذلك انّما هو لذات الوقت و اقتضاء ذاته لوقوعه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۷

فى الواقع الّذى هو مرتبة وجوده و حدّ إنّيته إذ ممتنع مدخلية الوقت و تعلّل اقتضاء العدم قبل الحدوث بذات العالم الجسمانى؛ و نقول: وجود الوقت فيما وجد معلّل بوجود العالم الجسمانى و وجود العالم الجسمانى فى الوقت التقديرى- أى: الواقع الّذى وقع فيه- معلّل بذاته و بمناسبة ذاته للواقع الّذى هو حدّ وجوده و مرتبته- أى: الواقع الّذى وقع فيه-. و على ما ذكر يمكن أن يعلّل اختصاص الحدوث بوقته بمجرّد العلم بالأصلح- كما ذكرناه أوّلا-.

و يجاب عن ايراد لزوم التسلسل بأحد الوجهين المذكورين. فاذا علّل اختصاص حدوث العالم بوقته بالعلم بالأصلح فاذا قيل: ترجيح الوقت الخاصّ باعتبار العلم بالاصلح لا يعقل إلّا إذا كان لذلك الوقت مدخلية فى الأصلحية، فيتوقّف على حضور ذلك الوقت و ننقل الكلام إليه، فيلزم التسلسل.

و إمّا أن يجاب عنه: بتسليم مدخلية الوقت فى الأصلحية و بأن رجّح حضوره فى الوقت التقديرى الّذى حضر هو ذات الوقت و حقيقته و حدّ وجوده و مرتبته- كما مرّ-.

أو يجاب عنه: بأنّا لا نعلّل تخصيص الايجاب بوقت حتّى يلزم التسلسل، بل نعلّله بذات العالم و حقيقته و حدّ ذاته و مرتبة وجوده، فانّ

ذات العالم يقتضى وقوعه فى مرتبته الّتى هى الواقع الّذى وقع فيه، ثمّ بعد وقوعه يحصل الوقت و الزمان.

ثمّ على الوجه الأوّل يكون المراد بوجوب صدور العالم فى وقت/ DB۷۴ / الحدوث وجوبا بالغير، و بامتناع صدوره فى غير ذلك الوقت امتناعا بالغير. لأنّ الوجوب و الامتناع انّما هو لأجل العلم بكون بعض الاوقات أصلح، و لذات الوقت لا لأجل/ MA۷۸ / العالم ذاته؛ إلّا أن يقال: الوقت أيضا من جملة العالم. و على الوجه الثانى إن علّل عدم الوقت قبل وقت الحدوث بتوقّفه على وجود العالم و علّل وجود العالم بالوقت الّذى وجد بحقيقة العالم و ذاته فيكون وجوب الصدور فى وقته حينئذ وجوبا بالذات و امتناعه فى غير ذلك الوقت امتناعا بالذات.

و قال بعض الأفاضل ما حاصله: انّ علّة انفكاك الإرادة عن المراد و تخصيصه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۸

بقدر من الزمان عند بعضهم كون بعض الأوقات أصلح للصدور، و عند بعض آخر امتناع الصدور فى غير ذلك الوقت، و لا خفاء فى أنّ كون بعض الأوقات أصلح للصدور غير راجع إلى امتناعه فى غير ذلك الوقت إن لم يحكم بوجوب الأصلح. و على هذا فمؤدّى العبارتين مختلف، إذ هؤلاء يقولون بصدوره فى ذلك الوقت على سبيل الأولوية و هؤلاء على سبيل الوجوب. و أمّا إن حكم بوجوبه- بناء على أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، كما هو مختار جماعة- فمؤدّى هاتين العبارتين واحد بناء على أنّ المراد بالامتناع الامتناع بالغير، إذ وجود العالم فى الأزل غير ممتنع بالذات. و كذا ايجاد الفاعل فيه من حيث هو فاعل، و إلّا لم يكن الحدوث دليل القدرة و لمّا احتاج إلى الإرادة المخصصة. و إذا كان المراد بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت امتناعا بالغير، لزم منه وجوب الصدور فى ذلك الوقت وجوبا بالغير، لأنّ من قال بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت قال بوجوب الصدور فى ذلك الوقت و لم يقل بالأولوية، إن امتناعا غيريا فوجوبا غيريا و إن ذاتيا فذاتيا، و إذا لزم منه الوجوب بالغير فى ذلك الوقت. و لا ريب أنّ القول بكون بعض الاوقات أصلح للصدور أيضا مستلزم للوجوب بالغير، فانّ الوجوب بسبب العلم بالأصلح وجوب بالغير قطعا، فيكون مؤدّى العبارتين واحدا؛ انتهى.

و هذا القائل- كما ترى كلامه- قد حكم بأنّ الامتناع فى غير وقت الحدوث امتناع بالغير مطلقا.

و ممّا قدّمناه يظهر ما فيه من الاجمال.

و بعضهم حكم بأنّه امتناع بالذات، حيث قال: الظاهر انّ مراد من حكم بامتناع الصدور قبل وقت الحدوث ليس امتناعا بالغير، بل مراده الامتناع بالذات- أى:

لذات الوقت- كما أشار إليه المحقّق الطوسى و قال: فرقة اعترفوا بتخصيص آن أوّل الايجاد بالحدوث لوجود علّة لذلك التخصيص غير الفاعل، و يجعلون علّة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم؛ و فرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۴۹

جعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعا «۱». و حاصل كلامه- رحمه اللّه-: انّ بعضهم تمسّكوا بكون بعض الأوقات أصلح للصدور، و حينئذ فمن يكتفى فى وجود الشيء بالأولوية يقول بصدوره بها، و من يوجب الوجوب يقول به. و بعضهم يقولون انّ صدور الفعل فى غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت، إذ لا وقت قبل ذلك الوقت.

و حينئذ لا مجال لتوهّم رجوع العبارتين إلى شيء واحد، لأنّه بناء على كون بعض الأوقات أصلح إذا اكتفى بالأولوية فالفرق بين العبارتين ظاهر. و إن لم يكتف بها و اشترط الوجوب فيكون الامتناع فى أحد العبارتين امتناعا بالغير و فى الأخرى امتناعا بالذات- أى: لذات الوقت-؛ انتهى حاصل كلامه. و بما ذكرنا يظهر ما فى هذا الكلام أيضا من الاجمال.

فان قلت: إذا كان الوجود الأزلى للعالم ممتنعا فلا تكون العلّة التامة لوجود العالم متحقّقة فى الأزل، فلا يكون الواجب لذاته فى الأزل علّة تامّة للعالم!؛

قلنا: الامكان من مراتب المعلول و مأخوذ من جانبه لا من جانب العلّة- كما هو المقرّر المعلوم-، فاذا لم يكن امكان الوجود الأزلى للعالم متحقّقا فى الأزل كان النقص فى جانب المعلول و إن كان الواجب علّة تامّة له.

فان قلت: فيصدق حينئذ لزوم تخلّف المعلول عن العلّة التامّة مع أنّ مقتضى البراهين وجوب معية المعلول مع العلّة التامّة و عدم جواز التخلّف عنها؛

قلنا: مقتضى البراهين وجوب تحقّق المعيّة الّتى لا- يأبى عنها ذات المعلول بينهما، و أمّا المعية الّتى تأبى عنها ذات المعلول فنمنع تحقّقها. كما انّ المعلول يمتنع أن يكون فى مرتبة ذات العلّة التامّة فى الخارج- و هو ظاهر-، و فى الذهن- كما انّا نعقل العلّة التامّة و ليس فى تلك المرتبة ذات/ ۷۵DA / المعلول-، فيلزم التخلّف. و لا فرق فى التخلّف بين الوجود الخارجى و الوجود الذهنى أصلا. و القول/ ۷۸MB / بأنّه كلّما تعقّل العلّة التامّة يكون المعلول أيضا موجودا فى تلك المرتبة خلاف الوجدان، فانّ ماهية الأربعة علّة تامّة للزوجية مع أنّه

---

(۱)- راجع: شرح الاشارات و التنبيهات، المطبوع مع المحاكمات، ج ۳، ص ۱۳۱؛ شرحى الاشارات، ج ۱ ص ۲۳۸. و انظر أيضا: تلخيص المحصّل، ص ۲۰۶.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۰

يمكن لنا أن نتصوّر ماهية الأربعة دون الزوجية، لأنّ الزوجية ليست فى تلك المرتبة، لأنّ الماهية من حيث هى ليست إلّا هى، و الزوجية تكون فى مرتبة أخرى؛ هذا.

و على القول بأنّ علّة التخصيص هو العلم بالأصلح نقول فى الجواب عن لزوم التخلّف عن العلة التامّة: بأنّا لا نسلّم انّ انفكاك العلّة التامّة عن المعلول محال مطلقا، بل إذا استلزم الترجيح من غير مرجّح؛ و لمّا كان اختصاص وجود العالم بآن حدوثه مستندا إلى الإرادة الّتى هى عين الذات و عين العلم بالأصلح، فالذات بملاحظة ما به يرجع الفعل اقتضت هذا الاختصاص، فوجوب وجود العالم فى الوقت المخصوص لا يستلزم الترجيح بلا مرجّح، فلا يرد التخلّف المحال.

ثمّ الحقّ انّ محالية تخلّف العلّة عن المعلول قد يكون من حيث انّه مستلزم للترجّح بلا- مرجّح، و قد يكون من حيث انّه مستلزم للترجيح بلا- مرجّح و إن استلزم الثانى الأوّل أيضا. فما قيل: انّ محالية تخلّف العلّة التامّة عن المعلول ليست من حيث انّه مستلزم للترجّح بلا مرجّح بل للترجيح بلا مرجّح- و لذلك ترى الأشاعرة لا يجوّزون ذلك مع تجويزهم الترجيح بلا مرجّح- لا يخفى ما فيه؛ هذا.

و قيل: انّ المحالية الّتى ليست بالذات بل من حيث استلزامه للترجيح بلا مرجّح انّما هو محالية تخلّف العلّة التامّة عن المعلول، لا محالية تخلّف المعلول عن العلّة التامّة، إذ الظاهر انّ تخلّف المعلول عن العلّة التامّة محال لذاته مناقض لتمامية العلّية و عليته؛ انتهى.

و فيه: انّه لا فرق بين تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و تخلّف العلّة التامة عن المعلول، فانّه ليس شىء منهما محالا ذاتيا، بل المحالية للاستلزام المذكور. نعم! قد يطلق العلّة التامّة على ما يترتّب عليه المعلول بالفعل، و حينئذ فتخلّف المعلول عنه محال لذاته، لكن لا فرق حينئذ أيضا بين تخلّف المعلول عن العلّة التامّة و تخلّف العلّة التامّة عن المعلول إلّا بالعبارة؛ هذا.

و أورد على الجواب الّذى ذكرناه أخيرا عن لزوم تخلّف العلّة عن المعلول: بأنّ تخلّف العلّة التامّة عن المعلول مستلزم للترجيح بلا مرجّح البتّة، و حديث العلم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۱

بالأصلحية لا يدلّ على جوازه، بل إنّما يقتضى أنّ العلّة ليست بتامّة بدون الوقت و بعد تحقّق الوقت لا يتخلّف، فلم يلزم تخلّف العلّة التامّة عن المعلول لا أنّه لزم التخلّف المذكور على وجه غير مستحيل؛ و قد تقدّم ما يكون جوابا عن ذلك. على أنّه لو سلّم ذلك لم

يضرّنا، لثبوت المطلوب به.

و الحقّ الحقيق بالتصديق انّ مجرّد الانفكاك بين العلّة و المعلول ليس مستحيلا، كيف و لو كان كذلك لزم هذا الايراد أيضا- أعنى: لزوم تخلّف العلة عن المعلول- على الحكماء أيضا!، لأنّه لا ريب فى أنّ الوجود حوادث زمانية و علل الوجود قديمة ازلية، فعلى الحكم بوجوب تحقّق المعلول مع وجود علّته كيف يكون الحادث معلولا للقديم؟!. و الشروط المتعاقبة المعدّة لا ينفع فى رفع التخلّف، إذ المعدّات كالوجودات كلّها ممكنات محتاجة إلى علل تامّة متحقّقة معها، كما انّ المجتمعة مع محاليتها اتفاقا لا يرفعه، بل فى صورة التعاقب يلزم تخلّفات زمانية غير متناهية بالعدد و فى صورة الاجتماع يلزم تخلّف غير متناه بالزمان. و جواب الحكماء عن ذلك إنّما هو بالتمسّك بقطعة فرضية عديمة البداية من متّصل تدريجى الوجود غير قارّ الذات اتمام تحقّقها بانقضائها هى شرط وجود الحادث و متمّم استعداده، فتكون لا محالة متقدّمة على وجود المشروط بحيث يكون آن انقضائها و عدمها آن أوّل وجوده. و لا ريب انّه على هذا الجواب أيضا يلزم أن لا تكون العلّة التامّة مع المعلول بالزمان، بل تكون متقدّمة عليه، لكن الحكماء يلتزمونه و يقولون: ذلك غير مستحيل، بل من لوازم ماهية الشرط و المشروط. و غير خفىّ انّ الحكيم إذا قال هذا التخلّف ليس مستحيلا- لما ذكر- فللمتكلّم أن يقول: التخلّف لأجل العلم بالأصلح أو لذات الوقت أيضا ليس مستحيلا.

على أنّك قد عرفت فيما سبق ما يرد على المتشبّث بالقطعة العرضية و تصحيح ربط الحادث بالقديم؛ هذا.

مع أنّ ذلك التخلّف إنّما يرد على المتكلّم القائل بأنّ البارى- تعالى- موجود قبل وجود العالم فى زمان موهوم عديم البداية لا يكون فيه شىء من الممكنات أو معه. و أمّا من قال بتعاليه عن الزمان و اختصاصه بالجسمانيات و عدم معقوليته قبلها- كما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۲

عليه المحقّقون منهم- فكلام/ ۷۵DB / مبهم.

و لقائل أن يستفسر و يقول: لم خصّص اللّه- تعالى- وجود العالم بوقت كذا و لم يوجده فى زمان أكثر من هذا، مع أن نسبة ذاته و صفاته الحقيقية إلى جميع الأقدار للزمان/ ۷۹MA / على السواء؟!؛

فيجاب عنه: بأنّ علمه بمصالح الموجودات أو ذات الوقت مرجّح بل موجب لايجاده. هكذا كما يستفسر الحكيم و يقال: لم صارت الافلاك و حركاتها مخصّصة بتلك الأقدار و المناطق و الجهات؟!؛

فنقول: تلك من مقتضيات نظام الخير أو مقتضيات الصور النوعية للأفلاك.

قال بعض المشاهير: إن قيل: انفكاك العلّة التامّة عن المعلول- أى: تقدّمها عليه بالزمان- ممكن، و لزم للحكماء القول بامكانه، فانّ الحادث فى آن الحدوث له علّة تامّة بلا شبهة، و لا نزاع لأحد فى وجوب أن يتقدّم تلك العلّة عليه بالزمان، إذ لو كانت معه بالزمان لكانت تلك العلّة أيضا حادثة، لأنّ العلّة التامّة الّتى تكون مع الحادث بالزمان يجب أن تكون حادثة و لو بجزء واحد. فاذا كانت تلك العلّة حادثة لكانت لها علّة أيضا، فننقل الكلام إلى علّة تلك العلّة، فلا يخلوا إمّا أن تكون مع معلولها بالزمان أو تكون متقدّمة عليه، فعلى الثانى يلزم التخلّف، و على الأوّل تكون تلك العلّة حادثة أيضا فتكون لها علة أيضا. و ننقل الكلام إلى تلك العلّة ... و هكذا؛ فيلزم الانتهاء إلى علّة تامّة متقدّمة على المعلول بالزمان؛ و إلّا لزم ترتّب العلل الغير المتناهية. فان كانت جميع تلك العلل وجودات لزم ترتّب العلل الغير المتناهية مجتمعة- و هو باطل باتفاق العقلاء-، و إن كانت جميعها عدمات بأن يترتّب الأمور الغير المتناهية المتعاقبة و تكون عدم كلّ أمر من تلك الأمور علّة فاعلية لحصول أمر آخر فعلى فرض تسليم جواز كون العدم علّة فاعلية للوجود مع بداهة بطلانه نقول: لمّا كان جميع تلك العدمات ممكنات حادثة متحقّقة مع الحادث فى آن الحدوث يلزم أن يكون لها علل، فان تحقّقت تلك العلل معها لزم الترتّب فى تلك العلل الغير المتناهية مجتمعة فى الوجود، و بطلانه ظاهر. و إن لم يتحقّق تلك العلل معها فى آن الحدوث لزم تخلّفات زمانية غير متناهية بالعدد. و إن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۳

كان بعضـها وجودات و بعضـها عـدمات فلا يخلوا من كون الوجودات متناهيـة و العدمات غير متناهية، أو العكس، أو كون كلّ واحد منهما متناهيا أو غير متناه، و وجه الفساد فى كلّ من الشقوق ظاهر.

ثمّ الترديـد فى العلـل المـذكورة بكونهـا وجودات أو عـدمات متحقّقـة مع الحادث مبنى على أنّ الكلام فى الفاعل المسـتجمع لجميع شرائط التأثير الّـذى يجب أن يجتمع وجود المعلول مع وجوده فى آن الحدوث و الايجاد، لا فى العلّة المعدّة الّتى يجب عدم اجتماعها مع المعلول. فلا يرد أن يقال: لم لا يجوز أن تكون تلك العلل أمورا وجوديـة معدّة لا يجتمع وجودها مع المعلول، فلا يتعيّن أن تكون وجودات أو عـدمات متحقّقـة مع الحـادث المـذكور. و إذا كـانت عللاـ معـدّة فلاـ يمتنع عـدم التناهى عنـدهم، لأنّ الحوادث مسـتندة بالقديم عندهم لعلل حادثة غير متناهية غير مجتمعة، و يقولون:

التسـلسل فى الأـمور الغير المتناهيـة المتعاقبـة لا يكون باطلا. على أنّك قـد عرفت بطلان هـذا التسـلسل أيضا. و بالجملـة فالتخلّف فى الحوادث الزمانية لازم على الحكماء أيضا؛ و بذلك يندفع كلامهم على المتكلّمين فى جواز تخلّف العلّة التامّة عن المعلول.

ثمّ أجـاب: بأنّ تخلّف المعلول عن العلّـة التامّـة بحيث لا يخلّل زمان بين تحقّقهما أصـلا- لا بحسب الخارج و لا بحسب التوهّم- جائز عند الحكماء، بل لزمهم أن يلتزموه، كتقدّم اجزاء الزمان بعضـها على بعض و تقدّم دورة من الحركة على دورة أخرى منها متّصلة بها، فانّ الحكماء يجعلون الحركـة و الزمان اجزاء من العلّـة التامّـة و قالوا انّهما معـدّات. و أمّا تخلّف العلّـة التامّة عن المعلول بحيث يتخلّل بينهما زمان و هى كما يلزم من الحكم بأنّ القديـم مع الإرادة القديـمة علّة تامّة لتعلّق الإرادة باحداث الحادث الزمانى فهو ممّا يسـتحيل بحسب الجليل من النظر، بناء على أنّه لا يجوز الترجيح بلا مرجّح، فلا بدّ من بيان امكانه و كونه بمنزلة التقدّم الّذى يلزمهم التزامه.

و الحاصـل: انّ التخلّـف قسـمان: أحـدهما جـائز و هـو التخلّـف الغير المتكمّم الصـريح؛ ثانيهمـا: محـال، و هـو التخلّف المتكمّم الغير الصريح. و ما يلزم على الحكماء هو الأوّل، و هو جائز؛ و ما يلزم على المتكلّمين هو الثانى، و هو محال.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۳۵۴

ثمّ قـال لبيـان امكـان الثانى و كونه بمنزلـة الأوّل: انّ العلم بالأصـلح هو المرجّـح، فالـذات يقتضـى احـداث الحادث فى آن الحـدوث بواسطة الإرادة الّتى هى العلم بالأصلح؛ انتهى ما ذكره بتوضيحه.

و قد ظهر من قوله: «انّ تخلّف العلّة عن المعلول بحيث لا يتخلّل زمان بين تحقّقهما جائز عند الحكماء» أيضا. و لا ريب انّه على القول بالحدوث الدهرى/ ۷۶DA /- على مـا اخترنـاه- لا يلزم التخلّف بحسب الزمان. على أنّه لم يظهر من كلامه ما ينـدفع به لزوم التخلّف بحسب الزمان على الحكماء، مع أنّ ما اورده عليهم من لزوم التخلّف فى الحوادث هو تخلّف زمانى. و وجه الـدفع عنهم هو التمسّـك بالحركة السرمدية- على/ ۷۹MB / ما ذكره المحصّلون منهم-، و قد عرفت أنّ التخلّف معه لازم و كثير «۱» منهم يلتزمونه.

فان قيل: ما جوّزه الحكماء من التخلّف الّذى لا يتخلّل بين تحقّقهما زمان إنّما هو إذا كان زمان العلّة متّصلا بزمان المعلول و لا يتخلّل بينهمـا شـىء أصـلا- كمـا مرّ من تقـدّم اجزاء الزمـان و الـدورات بعضـها على بعض-. لأـنّهم قالوا: انّ القـديم لا يمكن أن يصـير علّة للحادث الزمانى بذاته فقط و لا بانضـمام ما هو شـرط لوجود ذلك الحادث فقط، بل لا بدّ هناك من علّة معدّة أيضا لتتميم علّة ذلك الحادث بما هو علّـة له و المعدّة فيه، فيبنى كونه متقدّما بحسب الزمان. فالعلّة التامّة للحادث انّما يجب وجودها بما هى علّة تامة له قبل زمـان ذلك الحادث، و لكن بحيث يتصل زمانها بزمانه. و بالجملـة فالمجوّز من التخلّف عنـد الحكماء هو التخلّف مع اتصال الزمان و عدم الانفكاك اصلا، و على القول بالحدوث الدهرى لا بدّ من الانفكاك الواقعى- كما مرّ-.

قلنا: الظاهر انّ منشأ اسـتحالة التخلّف هو تحقّق وقت مع وجود العلّـة بدون المعلول، و إذا لم يوجد وقت فلا يتأتّى التخلّف المسـتحيل؛ كيف و لو كـان تخلّف المعلول مع العلّـة لازمـا مطلقـا فكمـا يمتنع حينئـذ الانفكاك- سواء كان مع تخلّل زمان أم لا- كـذلك يمتنع تحقّق العلّة فى آن و تحقّق المعلول فى آن بعده؟!، بل يجب حينئذ كون

(۱)- الاصل: و لكنهم.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۵

المعلول فى ذلك الآن. فمنع الأوّل و تجويز الثانى لا وجه له.

و أيضا علّة الحادث على هذا- أى: مع اتصال الزمان- تكون موجودة فى آن وجد المعلول بعده، إذ لو وجدت قبله أيضا لزم التخلّف مع التعلّل البتة، و حينئذ فعلّة تلك العلّة أيضا يجب أن تكون موجودة فى ذلك الآن، إذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلّف و لو وجدت قبله بالآن يلزم تأتّى الآنات، فيلزم إذن وجود العلل الغير المتناهية فى الآن المفروض و عاد المفروض.

ثمّ إنّ الحكماء قد تشبّثوا فى الجواب عن هذين الاشكالين أيضا بما يصحّحون به الربط بين الحادث و القديم- أى: بأمر تدريجى الوجود غير قارّ الذات- كالحركة تكون اتمام تحقّقها بانقضائها، و يكون هو شرطا لوجود الحادث و معدّا له بحيث يكون آن انقضائه هو آن أوّل وجود الحادث، و كلّ قطعة فرض من ذلك الأمر يتوقّف على قطعة أخرى سابقة عليها يكون معدّا لها على ذلك الوجه. و كلّ جزء فرض من القطعة الثانية يكون وجود هذا الجزء السابق عليه شرطا لوجوده و معدّا له، فما لم يوجد لم يوجد، فلا يلزم وجوب وجود القطعة الثانية بتمامها عند وجود القطعة الأولى و انقضائها.

و يرد عليه- كما تقدّم-: انّه مع التشبّث المذكور يلزم أيضا أن لا تكون العلّة التامّة مع المعلول، بل تكون متقدّمة عليه، و هم يلتزمونه، فنحن أيضا نلتزم ما يرد علينا من التخلّف لأجل العلم بالأصلح أو لذات الوقت- كما مرّ مرارا-.

فان قيل: الممكن كما يحتاج إلى العلّة فى الحدوث يحتاج إليها فى البقاء، و العلّة المبقية يجب كونها مع المعلول بحسب «۱» الزمان؛ فكيف يتقدّم عليها؟!.

قلنا: انّما يحتاج فى البقاء إلى العلّة المفيدة لأصل الوجود و البقاء لا إلى جميع ما يتوقّف عليه ابتداء وجوده. فانّ المعدّات انّما هى معدّات لابتداء الافادة لا لأجل الافادة. فالعلّة التامّة من حيث هى علّة تامّة لابتداء افادة الوجود يجب تقدّمها على المعلول، و من حيث هى علّة تامّة لافادة أصل الوجود و البقاء تبقى مع المعلول، فهى

---

(۱)- الاصل: يجب.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۶

متقدّمة على أوّل زمان وجود المعلول من حيث هى محدثة و تبقى معه فى الزمان من حيث هى مبقية.

فان قيل: العلّة المعدّة ما لعدمه مدخل فى وجود المعلول، و عدمها مقارن لوجوده لا سابق عليه!؛

قلنا: المعدّ ما لوجوده و عدمه- كليهما- مدخلية فى وجود المعلول، فالعلّة مع وجود المعدّ سابق على المعلول و مع عدمه مقارن له.

فان قيل: على ما ذكرت من أن الواجب- تعالى- ليس زمانيا و التخلّف انّما يلزم و يستحيل إذا كانت العلّة التامّة موجودة فى زمان موجود أو موهوم لم يوجد المعلول فيه يلزم بعد تسليم صحّة كونه- تعالى- غير زمانى جواز عدم الحادث مثلا فى اليوم و ان تحقّق جميع ما يتوقّف عليه وجوده؛ لكونه- تعالى- غير زمانى، فلا يكون فى اليوم، فمعلوله الّذى يجب أن يكون معه لا يكون أيضا فى اليوم!؛

قلت: المعلول يجب أن يكون/ ۷۶DB / مع العلّة فى الواقع و نفس الأمر، و إذا لم تكن العلّة و المعلول كلاهما زمانيين تكون بينهما معية واقعية من دون أن يكون وجود واحد منهما مقارنا للزمان. و إن لم تكن العلّة زمانية و كان المعلول زمانيا تتحقّق بينهما أيضا معية واقعية. و إن كان المعلول فى الزمان فعدم كون العلّة زمانية لا يوجب عدم تحقّق المعلول فى الزمان؛ هذا.

و اعلم! أنّ بعض الأفاضل فرّع على ما ذكر فى جواب الشبهة المذكورة من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار أنّه حينئذ لا يشنع على الحكماء فى القول بأنّ الايجاب لا ينافى القدرة سواء كان الايجاب دائما أم لا، و/ ۸۰MA / أورد عليه: بانّه لم يشنع أحد على

الحکماء من هذه الجهة، و انّما شنع علیهم من شنع علیهم لزعمه أنّهم قائلون بالایجاب بالمعنی الأوّل- أعنی: کون فعله من قبیل أفعال الطبائع-، أو بالمعنی الثّانی- أعنی: وجوب صدور الفعل دائما و قدم العالم-؛ و ان کان الزعم بأنّهم قائلون بالایجاب بالمعنی الأوّل باطلا- و نسبته إلیهم فریة!. ثمّ قال الفاضل المذکور: و القدرة بالمعنی الّذی ینبغی أن یکون مراد المتکلّمین- و هو صحّة الفعل و الترک بالامکان

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۷

الوقوعی- لا- یجامع القول بایجاب ما مطلقا، سواء کان دائما أم لا. فانّ الظاهر انّ مرادهم بالقدرة صحّة الفعل فی وقت و ترکه فی ذلک الوقت، إذ المراد بالترک فی قولهم صحّة الفعل و الترک ما هو مقابل الفعل، و وحدة الزمان معتبرة فی التقابل، فالترک الّذی بفرض فی زمان الفعل هو المقابل للفعل، لا الّذی یفرض قبله، لعدم ایجاد الزمان. فالفعل إذا وجب فی وقت ما لم یمکن أن یکون فاعله بالاختیار فیه- لعدم امکان وقوع الترک فیه-. فالقول بالاختیار بهذا المعنی لیس إلّا للأشعری فقط، إذ عنده یجوز أن یقع بدل الفعل ترکه لعدم قوله بالوجوب اصلا، فعنده الفاعل مختار و إن کان العالم قدیما. فعلی هذا لا یرجع النزاع فی الایجاب و الاختیار إلی طائل سوی حدوث الأثر؛ و قد مرّ. فالحقّ انّ هذا النزاع لا ینبغی أن یکون إلّا بین الاشعری و الحکیم، فاحفظ هذا؛ انتهی؛ هذا.

و فیه ما أورد علیه بعض الأعلام: بأنّ مراد المتکلّمین بالصحّة هو الصحة بالقیاس إلی الذات بدون اعتبار الإرادة لا الامکان الوقوعی علی ما زعمه. ثمّ بعد حمله علی الامکان الوقوعی یجب حمله علی الفعل و الترک فی وقتین و إن کان تکلّفا حتّی لا یلزم ما ذکره. و کیف تحمل العبارة الواقعة فی کلام المتکلّمین قاطبة و بعض الفلاسفة أیضا علی ما لا یستقیم إلّا علی مذهب الأشعری؟!. فانّ حمل «الصفة» فی تعریف القدرة علی الامکان الوقوعی بمعنی جواز وقوع کلّ من الفعل و الترک بدل الآخر ممّا تفرّد الأشاعرة بالقول به، و لم یذهب إلیه أحد غیرهم.

تتمیم

المناسب هنا أن نشیر إلی أقوال المتکلّمین و اختلافاتهم فی علّة تخصیص حدوث العالم بوقته و جواب ایراد الفلاسفة علیهم.

فنقول: لمّا کان الفاعل المختار عندهم هو الّذی یتساوی مقدوراته بالقیاس إلیه من حیث هو قادر احتاجوا إلی اثبات شیء بسببه یتخصّص الطرف الّذی یختاره. فاثبتوا له إرادة تتعلّق بذلک الطرف و یتخصّص ذلک الطرف لأجلها؛

فالأشاعرة علی أنّها زائدة علی الذات و القدرة و العلم و سائر الصفات و قدیمة،

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۸

و لکن تعلّقها متجدّد حادث بها یرجّح وجود الفعل فی وقت من الأوقات من دون مرجّح و مخصّص آخر؛ إذ شأنها عندهم ذلک؛

و بعض شیوخ المعتزلة- کأبی الهذیل العلّاف و أبی علی الجبائی و ابنه أبی هاشم المثبت للأحوال- علی أنها متجدّدة حادثة. و هم مع قولهم بتجدّدها قالوا: انّ إرادة الشیء عین خلقه و عین الحکم و الأمر و الإخبار.

و قال معمّر بن عباد- و هو أیضا من مشایخ المعتزلة-: أنها متجدّدة و غیر الخلق و الأمر و الحکم و الاخبار. و قد کان هذا الشیخ یبالغ فی حدوث الإرادة و نفی القول بالصفات الأزلیة الزائدة، و یکفّر به. و هو الّذی قال بأنّ کلّ عرض قام بمحلّ قائما یقوم به لمعنی اوجب القیام، بل قال: کلّ معنی اتصف به شیء- حتّی مخالفة الضدّ للضدّ و مغایرة المثل للمثل- فانّما یتّصف به لمعنی اوجب الاتصاف؛ فقال بعدم تناهی أفراد انواع الأعراض و المعانی، و التجأ إلی القول بالتسلسل فی کلّها. و لذلک سمّی هو و أصحابه «باصحاب المعانی».

و الکعبی و کثیر من المعتزلة علی أنّها قدیمة غیر زائدة علی الذات و العلم و سائر الصفات. و هؤلاء من المعتزلة/ ۷۷DA /- الّذین لا یقولون بالارادة المتجدّدة- لا یقولون بتجدّد التعلّق أیضا، بل لا یعترفون بتجدّد شیء غیر الفعل اصلا. و هؤلاء فی علّة انفکاک الإرادة

عن المراد و تخصیصه بقدر من الزمان افترقوا إلی فرق:

ففرقهٔ قالوا: انّ العلّهٔ هی کون بعض الأوقات أصلح و أولی؛

فطائفهٔ منهم یقول بوجوب الأصلح بمعنی کونه ممتنع العدم- بناء علی أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد-.

و طائفهٔ أخری- کالبشریهٔ و غیرهم من القدماء- قالوا بأولویهٔ الأصلح دون/ ۸۰MB / وجوبه.

و فرقهٔ قالوا: العلهٔ هی امتناع الصدور قبل ذلک الوقت، و إلیه ذهب الکعبی.

ثمّ المشهور بین المحصّلین انّ مختار المحقّق الطوسی انّ الإرادهٔ غیر زائدهٔ علی الذات و العلم، بل هی عین العلم بالأصلح و انّ العلّهٔ فی التخصیص هی کون بعض الاوقات

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۵۹

أصلح للصدور، و انّ العلم بالأصلح هو موجب. و لا ریب فی کون الإرادهٔ عنده عین الذات و العلم بالأصلح- کما هو الحقّ المنصور-؛ و لکن فی کون علّهٔ التخصیص عنده هو العلم بالأصلح و کونه موجبا للصدور، ففیه تأمّل؛ لأنّ قوله فی بحث الجواهر حیث قال: و اختصّ الحدوث بوقت إذ لا وقت قبله «۱» یدلّ علی انّ علّهٔ التخصیص هی امتناع الوقت قبل ذلک الوقت.

قیل: الظاهر انّ ما دعا الأکثر إلی الاعتقاد بانّ المرجّح علی سبیل الوجوب عنده هو العلم بالأصلح قوله فی آخر مقصد اثبات الصانع و صفاته: و الأصلح قد یجب علی اللّه تعالی- لوجود الداعی و انتفاء الصارف «۲»؛

و فیه: انّ المراد بالوجوب هناک هو ما یذمّ تارکه عقلا، و المراد به هنا هو ما یمتنع عدمه لتعلّق العلّهٔ المستقلّهٔ للوجود، فهو خلط بین وجوب الأصلح بالمعنی المراد هناک و بین وجوب الأصلح بالمعنی المراد هنا.

و الظاهر انّ ما دعا الأکثر إلی نسبهٔ ما نسبوه إلیه هو ما صرّح به فی مبحث الإرادهٔ من التجرید: بأنّ الإرادهٔ عین الداعی «۳» و الداعی عنده هو العلم بالأصلح. و فی شرح الرسالهٔ: انّ حیثیهٔ قدرته- تعالی- و حیثیهٔ علمه بمقدوره لا یتغایران إلّا بمحض الملاحظهٔ العقلیهٔ، و توهّم تکثّرهما قیاسا علی الممکن خطاء؛ و التنزیه أن یقال: سُبْحانَ رَبِّکَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا یَصِفُونَ «۴». ثمّ قال: و الإرادهٔ اخصّ من العلم و المتکلّمون ذهبوا إلی اثباتها؛ فمنهم من قال: انّها صفهٔ زائدهٔ علی العلم قدیمهٔ أو محدثهٔ بها یتخصّص المراد من المعلوم؛ و منهم من قال: أنّها علم خاصّ بما فی وجود المخلوقات من المصالح الراجعهٔ إلیهم، و هو الداعی للایجاد. و الحکماء زعموا أنّها العلم بنظام الکلّ علی الوجه الأتمّ. و إذا کانت القدرهٔ و العلم سببا واحدا مقتضیا لوجود

(۱)- راجع: تجرید الاعتقاد، المسألهٔ السادسهٔ من الفصل الثالث من المقصد الثانی؛ کشف المراد ص، ۱۲۹.

(۲)- راجع: تجرید الاعتقاد، المسألهٔ الثامنهٔ عشر من الفصل الثالث من المقصد الثالث؛ کشف المراد، ص ۲۷۰.

(۳)- راجع: تجرید الاعتقاد، المسألهٔ الرابعهٔ من الفصل الثانی من المقصد الثالث؛ کشف المراد، ص ۲۲۳.

(۴)- کریمهٔ ۱۸۰، الصافّات.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۰

الممکنات علی النظام الاکمل کانت القدرهٔ و العلم و الإرادهٔ شیئا واحدا فی ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلیهٔ «۱»؛ انتهی.

و لا ریب فی أنّ ما نسب إلیه المشهور یظهر من کلامه هذا.

ثمّ الفرق بین مختاره و مذهب الحکماء: انّ ملحوظ الفاعل المختار فی الایجاد عنده حال المعلولات و عندهم حال الایجاد، فانّهم یقولون: اتمّ انحاء التأثیر هو الدوام، و هو یقول: الأصلح بحدوث المخلوقات.

فان قیل: کون الإرادهٔ قدیمهٔ و عین الذات و العلم بالأصلح ینافی ما ورد عن ائمّتنا الراشدین- علیهم السّلام- من کونها حادثهٔ و من أنّها من صفات الفعل و من الصفات الاضافیهٔ الّتی لا توجد و لا تعقل إلّا مقرونهٔ بفعل و معیهٔ إلیه- کالرازقیهٔ و الرضاء و السخط-

بخلاف العلم و القدرة، فانّها من صفات الذات. و كذا ينافى ما ورد عنهم من أنّ المشية محدثة و انّ علم اللّه- تعالى- غير المشية سابق عليها، و من ان اللّه- تعالى- لم يزل عالما قديرا ثمّ أراد. و قد نقل جميع ذلك ثقة الاسلام- رحمه اللّه- فى الكافى، و أفاد بعد النقل ضابطة حاصلها: انّ كلّ صفة ثبوتية يوصف بها و بضدّها جميعا البارى- تعالى- كالارادة و الكراهة فهى من صفات الفعل الزائدة على الذات حادثة، و كلّ صفة تنفى عنه ضدّها كالعلم و القدرة فهى صفة الذات أزلية، و إلّا لا تصف بضدّها قبلها غير زائدة حينئذ لئلّا يتعدّد القدماء «۲»؛

قلت: المراد بالارادة و المشية فيما ورد عنهم- عليهم السّلام- تعلّقهما. و يقرب منه أن يكون المراد بالارادة فى حقّه- تعالى- هو احداث الفعل على ما ورد عن العالم أنّ الإرادة من اللّه- تعالى- هو احداثه لا غير ذلك؛ و حينئذ فلا منافاة.

و قال بعض الأعلام: لعلّ الإرادة الّتى غير زائدة على الذات هى المتعلّقة بمطلق الفعل و بوجود العالم جملة فى الوقت الأصلح على أتمّ النظام، و هى الّتى فيها الكلام؛/ ۷۷DB / و لا يمكن سبق شىء عليها و لا اتصافه- تعالى- بضدّها، كما انّ علمه بذلك

---

(۱)- راجع: رسالة شرح مسئلة العلم، ص ۴۲.

(۲)- راجع: الاصول من الكافى، ج ۱، ص ۱۱۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۱

كذلك. بل الظاهر من كلام المحقّق الطوسى فى شرح رسالة العلم: انّ علمه- تعالى- بالأصلح الّذى هو عين ذاته مرجّح لايجاد العالم فى وقته و لا يحتاج إلى معنى آخر به يرجّح ذلك يسمّى «بالارادة». و أمّا الإرادة المتعلّقة بخصوصيات الجزئيات المتغيّرة المتبدّلة من أفاعيله و أفاعيل عبيده فينبغى أن تكون زائدة متجدّدة. كيف لا؟! و العلم كذلك، و ذلك لا يوجب إلّا التغير فى الاضافات و فى الأمور المتباينة عن الذات. و لا يوهم التسلسل إذ يؤول الكلّ إلى الإرادة الأزلية/ ۸۱MA / و العلم الاجمالى كرجوع سلسلة الاسباب إلى ربّ الأرباب: قال اللّه- تعالى-: يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ «۱»، و بذلك يرتفع المخالفة؛ انتهى.

و حاصل كلامه تقسيم الإرادة إلى الاجمالية و التفصيلية- كالعلم-، و كون القديمة هى الأولى- و هى الإرادة المتعلّقة بمطلق الفعل و بوجود العالم جملة-، و الحادثة هى الثانية- و هى المتعلّقة بخصوصيات الجزئيات المتغيّرة المتبدّلة من أفاعيله تعالى و أفاعيل عبيده-.

و أنت تعلم انّ صحّة ما ذكره موقوف على صحّة القول بالاجمال و التفصيل فى علمه- تعالى-، و سيجىء- إن شاء اللّه- الكلام فيه.

الشبهة الثانية: انّ القدرة على الأمر بمعنى التمكّن على فعله و تركه إمّا حال وجود الأثر- و حينئذ يجب وجوده، فلا يتمكّن من الترك-، و إمّا حال عدمه، فلا يتمكّن من الفعل.

و لا يخفى انّ هذه الشبهة جارية فى نفى القدرة بالمعنى الثانى- أعنى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- لا بالمعنى الثالث الملزوم للحدوث. و أيضا لا اختصاص لهذه الشبهة لنفى قدرة الواجب- تعالى-، بل يجرى فى نفى قدرة العبد أيضا.

ثمّ الظاهر انّ تلك الشبهة انّما تنتهض حجّة على من قال انّ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء- كالمحقّق الطوسى و أكثر المعتزلة-؛ و أمّا الأشاعرة القائلون بأنّ القدرة الواحدة لا تتعلّق بالطرفين بل تتعلّق بالطرف الواقع و انّ القدرة على الترك

---

(۱)- كريمة ۳۹، الرعد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۲

لا يكون حال الفعل و بالعكس، فالظاهر عدم ورودها عليهم.

و جوابها: أمّا أوّلا فباختيار الشقّ الأوّل، يعنى نختار انّ القدرة- أعنى: التمكّن من الفعل و الترك- حال وجود الأثر. قوله: «و حينئذ وجب وجود الأثر» يجاب عنه:

بأنّ وجوب وجود الأثر بالارادهٔ لا ينافى امكان الترك بالنظر إلى ذات القادر، فانّ التمكّن من الفعل و الترك انّما يكون بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر.

و أمّا ثانيا: فباختيار الشّق الثانى. و الجواب عن قوله: «فلا يتمكّن من الفعل»: انّ وجوب الترك و عدم التمكّن من الفعل باعتبار الإرادهٔ الموجبهٔ لا ينافى امكان الفعل بالنظر إلى ذات القادر. و حاصل اختيار الشقّين انّ وجوب وجود المعلول حال وجوده و عدمه حال عدمه إنّما يكون بسبب الإرادهٔ الموجبهٔ لكلّ واحد منهما فى حاله، و ذلك لا ينافى امكان الفعل و الترك و لا يستلزم وجوبهما فى حاليهما بالنظر إلى ذات القادر من حيث هو قادر من دون ملاحظهٔ الإرادهٔ و عدمها.

قال بعض الأعلام: هذا الجواب مبنى على بناء الشبههٔ على الوجوب السابق الّذى قد يحصل بالارادهٔ. و أمّا لو كان بنائها على الوجوب اللاحق- المعبّر بالضرورهٔ بشرط المحمول- فالانسب فى تقرير الجواب أن يقال: وجوب وجود المعلول حال الوجود بالنظر إلى الوجود لا ينافى امكانه بالنظر إلى الفاعل القادر و كذلك فى حال العدم.

قيل: لمّا كانت علّهٔ الترك هى ذات الفاعل و علّهٔ وجوب الاثر هى الإرادهٔ و هما بالنسبهٔ إلى ذاته- تعالى- متحدان بالذات و متغايران بالاعتبار و قد ثبت انّ اتحاد العلّهٔ يوجب اتحاد المعلول فينبغى أن يكون المعلولان هاهنا- أعنى: ترك العالم، أى: عدمه و وجوب وجوده- متحدين بالذات و متغايرين بالاعتبار. مثل ما قال المحقّق الطوسى- رحمه اللّه- فى شرح الاشارات فى اثبات انّ علمه- تعالى- بالاشياء نفس ذاتها ما حاصله: انّ ذاته- تعالى- علمه للأشياء و عالم بذاته و العلم بالعلهٔ يوجب العلم بالمعلول، و كما انّ العلّتين- أعنى: ذاته تعالى و علمه بذاته- متّحدان بالذات و متغايران بالاعتبار فكذلك المعلولان- أعنى: وجود الاشياء و معلوليّتها- متّحدان بالذات و متغايران بالاعتبار، فعلمه بالاشياء/ ۷۸DA / نفس الأشياء. و إذا كان ترك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۳

تأثير العالم مع وجوب وجوده متغايرين لمجرد الاعتبار فيلزم الايجاب الرافع للترك بحسب الواقع، بل الترك حينئذ يكون لمجرد تحليل العقل بالنسبهٔ إلى ماهيهٔ العالم الممكنهٔ الوقوع فى أىّ وقت كان، فكيف يكون الاختيار الّذى يقول به المتكلّم- أى: الاختيار الّذى يوجب الترك بحسب الواقع «۱»-.

و أنت تعلم/ ۸۱MB / انّ هذا الاشكال نظير ما تقدّم من أنّ الإرادهٔ فى الواجب- تعالى- إذا كانت عين ذاته فكيف يتحقّق امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات، بل حينئذ يلزم وجوب الفعل بالنظر إلى الذات لوجوبه بالارادهٔ الّتى هى عين الذات.

و الجواب عن هذا الاشكال على نظير ما تقدّم من «۲» أن علّهٔ صحّهٔ ترك العالم هى ذات القادر من حيث هى و علّهٔ وجوب وجوده فى وقت الحدوث ليس مجرّد الإرادهٔ الّتى هى عين الذات، بل أصلحيهٔ موجوديهٔ العالم بهذا النحو أو ذات الوقت- كما تقدّم-، فالعلّتان متغايرتان، فلا يلزم اتحاد المعلولين.

و قيل فى الجواب «۳»: انّ امكان الترك الّذى هو من مقتضى القدرهٔ بالنسبهٔ إلى ماهيهٔ العالم بحسب الواقع لا يقتضى تخالف المعلولين فى الواقع، لأنّ الواقع وجب وجوده بعد العدم الواقعى اللائق له موصوف بصفهٔ المتروكيهٔ له فى الأزل، و هو أيضا موصوف بصفهٔ وجوب الوجود بالغير فى مرتبهٔ وجوده بالنظر إلى علم اللّه- تعالى- بوقوعه على أتمّ الوجه. فالترك و الوجوب- اللذان وقعا صفتين للعالم- متحدان بالذات متغايران بالاعتبار، لأنّ كون العالم متروكا فى الأزل موجودا فيما لا يزال ليس أمرين متغايرين بالذات بالقياس إلى العالم، بل تغايرهما بمجرّد الاعتبار، لأنّ اعتبار تركه فى الأزل بملاحظهٔ مهيته الممكنهٔ بالنسبهٔ إلى قدرته- تعالى- و اعتبار وجوب وجوده فيما لا يزال بملاحظهٔ أصلحيهٔ هذا النحو من الوجود له بالنسبهٔ إلى علمه- تعالى- بالأصلح الموجب لوجوده فى هذا الوقت؛ انتهى.

---

(۱)- راجع: شرح الاشارات، المطبوع مع المحاكمات، ج ۳، ص ۳۰۰؛ شرحى الاشارات، ج ۲، ص ۷۰.

(۲)- الاصل:- من.

(۳)- هامش «د»: القائل آقا حسین التنکابنی.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۴

و أنت تعلم انّ هذا الجواب لا یخلوا عن اختلال ما- کما لا یخفی-. مع أنّه مبنی علی کون الشبهة جاریة فی القدرة الملزومة للحدوث، و قد عرفت أنّها لیست جاریة فیها بل جاریة فی القدرة بالمعنی المشهور؛ هذا.

و قیل فی الجواب عن الشبهة: انّا نختار انّ القدرة حال عدم الاثر لکنها عبارة عن التمکن من الفعل فی ثانی الحال؛ فلا ینافیه العدم فی الحال، بل یجتمع معه.

و غیر خفیّ انّه یمکن أن یحمل هذا الجواب علی محملین:

أحدهما: هو انّا نختار انّ القدرة فی حال العدم، لکن معناها التمکّن علی الفعل و الترک بالنسبة إلی زمان واحد. و هو ثانی الحال. و علی هذا الحمل یکون المراد من القدرة معناها الحقیقی المعتبر عند أهل التحقیق- أعنی: التمکّن من الفعل و الترک بالنسبة إلی زمان واحد و هو ثانی الحال-، بمعنی انّه یصدق علی القادر فی حال العدم انّه قادر علی کلا طرفی الفعل فی الاستقبال، لا علی الوجود فقط. و کذا فی حال الوجود یکون قادرا علی کلا طرفی الفعل فی الاستقبال، لا علی العدم فقط.

و یرد علی هذا الحمل: انّ ثانی الحال لا یخلوا عن وجود الفعل و عدمه، فیعود السؤال علی التقدیرین- أی: علی تقدیر وجود الفعل و عدمه-، لأنّ ثانی الحال إن کان حال وجود الفعل فلا یتمکّن من الترک، و إن کان حال عدم الفعل فلا یتمکّن من الفعل، فلا یتحقّق القدرة علی المستقبل. فلا بدّ لاتمام هذا الجواب حینئذ من التمسّک بالجواب الّذی ذکرناه أوّلا من أنّ وجوب أحد الطرفین و عدم التمکّن علی الطرف الآخر بالارادة لا ینافی الامکان بالنظر إلی ذات القادر، فیطول المسافة فی الجواب. علی أنّه لا تخصیص لاختیار الشقّ الثانی حینئذ، إذ کما یمکن اختیار الشق الثانی باعتبار التمکّن من الفعل و الترک بمعنی ابقاء الترک علی ما کان فی ثانی الحال کذلک یمکن اختیار الشقّ الأوّل باعتبار التمکّن علی الترک و الفعل بمعنی ابقاء الفعل علی ما کان فی ثانی الحال، أو باعتبار التمکّن علی الفعل و الترک بمعنی ابقاء الترک علی حاله قبل زمان الفعل.

و ثانیهما: انا لا نعنی بالقادر من یتمکّن من الفعل و الترک کلیهما فی زمان واحد،

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۵

بل من له التمکّن من الترک فی زمان و من الفعل فی زمان آخر و إن لم یتمکّن فی کلّ من الزمانین علی الطرف الآخر.

و هذا الحمل و إن لم یرد علیه ما یرد علی الحمل الأوّل من عود السؤال إلّا أنّه ظاهر الفساد، إذ لا شکّ أنّ/ ۸۲MA / القدرة إنّما تعتبر بالنسبة إلی الزمان/ ۷۸DB / الواحد و مراد المحقّقین من القدرة ما یکون تعلّقها بالطرفین سواء- أی: التمکّن من کلّ منهما فی زمان واحد- لا ما یتعلّق بأحد الطرفین،- أی: یکون التمکّن من الوجود فی زمان و من العدم فی زمان آخر-. قال صدر المحقّقین فی رسالة اثبات الذات و الصفات: قال المتکلّمون: انّ القدرة من الکیفیات النفسانیة و هی مغایرة للطبیعة لمقارنة الشعور- أی: لمقارنة القدرة للشعور-. بخلاف الطبیعة، فانّه لا یلزم مقارنتها له و مغایرة المزاج للمغایرة فی التابع- أی: الأثر-، فانّ أثر المزاج من جنس الکیفیات الّتی حصل من تفاعلها هذا المزاج؛ بخلاف أثر القدرة، فانّ شأنها التأثیر علی وفق الإرادة و هی- أی: القدرة- مصحّحة للفعل بالنسبة إلی الفاعل و تعلّقها بالطرفین سواء «۱».

و قال بعض الأعلام: انّ المعتزلة ذهبوا إلی أنّ تعلّق القدرة بالطرفین علی السواء، و اختاره المحقّق الطوسی کما قال فی مبحث الاعراض من التجرید: و تعلّقها بالطرفین علی السواء، و تتقدّم الفعل «۲». و لا ریب فی أنّه إذا کان تعلّق القدرة بالطرفین فلا یمکن أن یقال انّ التمکّن من أحد الطرفین فی الحال و من الآخر فی ثانی الحال، لأنّ الحال إذا کانت حال العدم فلا یتمکّن من الفعل فیها و إذا کانت حال الفعل فلا یتمکّن من الترک فیها، فلا یکون نسبة تعلّق القدرة فیها بالطرفین علی السواء. و بالجملة نسبة القدرة إلی

الطرفين نسبة جوازية فلا يجتمع مع النسبة الوجوبية، فلا بدّ من الجواب الّذى ذكرناه أوّلا؛ هذا.

و يرد على هذا الحمل أيضا: انّه إذا كانت القدرة معتبرة بالنسبة إلى أحد الطرفين فلا وجه حينئذ لاختيار شقّ العدم، بل كلا الشقّين حينئذ على السواء، لأنّ التمكّن من الفعل و الترك إذا لم يكن فى حال واحد فكما يمكن اختيار الشّق الثانى باعتبار انّ التمكّن

(۱)- لم أعثر على تلك الرسالة، و الظاهر انّها لم تطبع بعد.

(۲)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من مباحث الاعراض؛ كشف المراد، ص ۱۹۱.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۶

من الفعل فى ثانى الحال و الترك واجب حال العدم كذلك يمكن اختيار الشقّ الأوّل باعتبار أنّ الفعل واجب حال الوجوب، و التمكّن من الترك يكون مقدّما على حال الوجود أو بعد ذلك بأن يترك الفعل، فلا ينافى الوجود فى الحال.

و تحقيق المقام انّ القدرة الّتى هى المتنازع فيها- و قال بها المحقّقون من المعتزلة و غيرهم- هى التمكّن من الفعل و تركه المقابل له، و العدم فى الحال ليس مقابلا للوجود فى المستقبل فلا تتحقّق القدرة بالمعنى المقصود. و لم يذهب أحد إلى أنّ القدرة لا يكون تعلّقها بالطرفين على السواء، إلّا الأشاعرة القائلون بأنّ تعلّق القدرة انّما هو بطرف واحد، و هو الطرف الواقع. و ما يدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه و على أنّ القدرة المتنازع فيها هى المتعلّقة بالطرفين سواء إنّ القادر عند القوم هو الّذى يصحّ منه الفعل و الترك، فيتساوى نسبته إليهما، و إنّ المتكلّمين انّما نفوا الايجاب لزعمهم أنّ صدور الفعل عن الفاعل بحيث لا يتمكّن من امساك نفسه عنه نقص فى حقّه- تعالى-، فيجب تنزيهه- تعالى- عنه. فالقدرة الّتى تلائم غرضهم هى الحالة الّتى بها يتمكّن الفاعل من الترك حين الفعل و من الفعل حين الترك بالنظر إلى الذات، و إن وجب احد الطرفين بالنظر إلى الإرادة. و أمّا القدرة بمعنى وجوب العدم فى وقت و وجوب الفعل فى وقت آخر فلا تلائم مطلوبهم؛ و الفاعل بهذه القدرة لا يتمكّن من امساك نفسه عن الترك فى حال العدم و من الفعل فى حال الوجود، فيكون مضطرّا فى كلّ واحد من الحالين. و هذه المفسدة أشدّ من مفسدة الايجاب المنفى، إذ هى عدم تمكّن الفاعل عن امساك نفسه عن أحد طرفى المقدور، و هذه عن كلا طرفيه!.

ثمّ ذهاب الأشاعرة إلى أنّ القدرة متعلّقة بطرف واحد مبنىّ على ما استقرّ رأيهم عليه من أنّ القدرة مع الفعل لا قبله- كما ذهب إليه المعتزلة على ما سيأتى-، فلا يتعلّق بالضدين و إلّا لزم اجتماعهما، لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلّقة. و سيأتى تحقيق القول فى كون القدرة مع الفعل أو قبله، و نشير إلى أنّ الحقّ كون ذلك النزاع- أى:

كون القدرة قبل الفعل أو معه- بين/ ۸۲MB / المعتزلة و الأشاعرة راجعا إلى النزاع فى أفعال العباد. فالحقّ انّ هذا النزاع بينهما- أى: كون القدرة متعلّقة بالطرفين على السواء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۷

أو متعلّقة بطرف واحد- أيضا راجع إليه، و نشير إلى أنّ هذا الخلاف ان كان متحقّقا فلا بدّ أن يكون بين المعتزلة الّذين يثبتون لقدرة العباد تأثيرا ثمّ نشير إلى تحقيق الحقّ فيه.

و بيانه هنا: انّ القدرة قد يراد بها القوّة الّتى هى مبدأ التأثير و مصدر الأفعال المختلفة سواء كان مع جميع/ ۷۹DA / شرائط التأثير فى الفعل أو الترك أولا- و قد يراد بها القوّة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. و لا ريب فى أنّ القدرة بالمعنى الأوّل تعلّقها بالطرفين سواء، و بالمعنى الثانى تعلّقها انّما هو بالطرف الواحد- و هو الطرف الواقع-؛ فالظاهر انّ مراد المعتزلة من القدرة المتعلّقة بالطرفين سواء هو المعنى الأوّل و مراد الأشاعرة من القدرة المتعلّقة بطرف واحد هو الثانى. و ممّن تفطّن بذلك الامام الرازى حيث قال: القدرة تطلق على القوّة الّتى هى مبدأ الأفعال المختلفة بحيث متى انضمّت إليها إرادة أحد الضدين حصل ذلك الضدّ و متى انضمّت إليها إرادة الضدّ الآخر حصل ذلك الآخر، و لا شكّ انّ نسبة هذه القوّة إلى الضدين على السواء. و يطلق أيضا على القوّة المستجمعة

لشرائط التأثير برمّتها. و لا ـ شكّ أنّها لا تتعلّق بالضدين و إلّا اجتمعا فى الوجود، بل هى بالنسبة إلى كلّ مقدور غيرها بالنسبة إلى مقدور آخر، سواء كانا متضادّين أو غير متضادين. و ذلك- أى: تغاير القدرة بتغاير المقدورات- لاختلاف الشرائط المعتبرة فى وجوب المقدورات المختلفة، فانّ خصوصية كلّ مقدور لها شرط مخصوص به يتعيّن وجوده من بين المقدورات المشتركة. ألا ترى انّ القصد المتعلّق بها شرط لوجودها دون غيرها؟!.

و لعلّ الشيخ الأشعرى أراد بالقدرة: القوّة المستجمعة لشرائط التأثير، فلذلك حكم بأنّها لا تتعلّق بالضدين. و لعلّ المعتزلة أرادوا بالقدرة: القوّة (الّتى) «۱» هى مبدأ الأفعال المختلفة، فلذلك قالوا بتعلّقها بالضدّين؛ هذا.

و اعلم! أنّ قول المحقّق الطوسى فى التجريد: «و يمكن اجتماع القدرة على المستقبل

---

(۱)- لفظة (الّتى) لم توجد فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۸

مع العدم فى الحال «۱»»، اشارة إلى الجواب الأخير مع احتماله للحملين المذكورين، و مع اختيار الشقّ الثانى؛ و قد عرفت ما فى الحملين و عدم تعين الشقّ الثانى فى الاختيار.

قال بعض الأفاضل: لا يخفى انّ جواب المحقّق الطوسى جواب على كلّ من شقّى الترديد، إلّا أنّه ذكر الجواب على أحد الشقين و ترك الآخر قياسا عليه، فانّ حاصله:

انّ القدرة إمّا قدرة على الوجود، و إمّا قدرة على العدم؛ فان كانت قدرة يختار أنّها متحقّقة حال الوجود، لكنّها عبارة عن التمكّن من العدم ثانى الحال. و أمّا القدرة بالنسبة إلى الطرفين معا فلا يمكن تحقّقها إلّا فى مرتبة الذات إلّا فى حال من الأحوال، إذ لا يمكن تحقّق حال تكون خالية عن كلا طرفى وجود الممكن و عدمه ليتصوّر تحقّق القدرة بالنسبة إليها معا هناك: انتهى.

و لا ريب فى أنّ ما ذكره انّما هو مبنى على الحمل الثانى.

و يرد عليه: انّ مراد المحقّق من القدرة هى القدرة المتعلّقة بالطرفين، لأنّ القدرة عنده هى المتعلّقة بالطرفين لا المتعلّقة بأحد الطرفين، إذ هو لا ـ يقول بها. و قد عرفت أيضا انّ المعتبر فى القدرة حصول التمكّن من كلّ منهما فى زمان واحد، لا أن يكون التمكّن من الوجود فى زمان و من العدم فى زمان آخر. و قد شنع هذا الفاضل نفسه فى مقام آخر على بعض من اعتبر فى القدرة التمكّن على أحد الطرفين، فالواجب أن يحمل كلامه على أنّه يمكن اجتماع القدرة على المستقبل- أى: على الفعل فيه أو الترك كليهما- مع عدم الفعل أو الترك فى الحال. على أن يكون أحد الشقّين محالا على المقايسة مع اعتبار وحدة زمان الطرفين بأن يصدق فى حال العدم انّه قادر على كلا طرفى الفعل فى الاستقبال، لا على الوجود فقط. و كذا فى حال الوجود يكون قادرا على كلا الطرفين فى الاستقبال لا على العدم فقط.

و الأظهر أن يحمل عبارته على أنّه يمكن اجتماع القدرة على المستقبل- أى: على الفعل و الترك- فيه فى حال عدم القدرة، / 83MA / و حينئذ لا يكون أحد الشقّين محالا

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ۲۱۸.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۶۹

على المقايسة، فلا يحتاج إلى عناية. نعم! يرد عليه على أىّ تقدير أنّ الاستقبال لا يخلوا عن الفعل أو الترك، فلا يمكن تحقّق القدرة عليها فيه. فلا بدّ بأن يجاب بأنّ المراد أنّ قبل الاستقبال يتحقّق القدرة عليهما فيه بالنظر إلى ذات القادر، فان القادر المختار من حيث هو قادر من شأنه ترجيح كل من الطرفين بالارادة المخصّصة بالداعى فى ثانى الحال لا بالنظر إلى الإرادة الفعلية و شرائط التأثير، فانّه

لا يمكن تحقّق القدرة على الفعل و الترك معا بالنظر إلى الإرادة و غيرها من شرائط التأثير، لأنّه لا ريب فى تعيّن أحد الطرفين بالنظر إلى شرائط التأثير.

و إذا أجيب بما ذكر و إن طال المسافة فى الجواب نظرا إلى أنّه إذا اخذ التمكّن على الفعل و الترك بالنظر إلى ذات القادر يمكن أن يقال: انّ كلّا منهما مقدور/ ۷۹DB / بالنظر إلى ذات القادر فى كلّ وقت سواء كان ماضيا أو حالا أو استقبالا. و لا يفتقر إلى أن يقال بحصول القدرة فى الحال بالايقاع فى ثانى الحال، إلّا أنّ ارتكاب هذا التطويل اقلّ شناعة من الحمل على أنّ المراد تحقّق التمكّن على كلّ من الطرفين فى زمان على حدة.

و قال بعض المشاهير فى توجيه العبارة المذكورة: انّ تلك العبارة جواب عن قول من قال: انّ القدرة لا يتحقّق فى حال العدم قبل الفعل، لأنّ القدرة لا يمكن أن يجتمع مع العدم؛ فأجاب المحقّق بأنّ القدرة على الفعل فى المستقبل متحقّقة فى الحال مع عدم الفعل فى الحال، فهو ردّ على الأشعرية فى قولهم: انّ الفاعل لا يقدر على الفعل قبل وجوده؛ انتهى.

قال بعض الأفاضل: هذا التوجيه يحتمل وجوها:

أحدها: أن يكون المراد أنّ العبارة المذكورة جواب لقول الأشعرى: انّ القدرة الحادثة- أى: قدرة العبد- لا تتحقّق قبل الفعل مع العدم، لأنّ فى وقت العدم تحقّق شرائط التأثير فى العدم، فلا قدرة على الوجود حينئذ. فالقدرة على الوجود لا يكون إلّا حين الوجود. و كذا الحال فى القدرة على العدم. فاجاب المحقّق بأنّ القدرة على الفعل فى المستقبل متحقّقة الحال. و هذا لا ينافى تحقّق شرائط التأثير فى العدم فى الحال.

نعم!؛ لو تحقّق شرائط التأثير فى العدم فى الاستقبال لما تحقّق القدرة عليه. فهذا ردّ على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۰

الأشعرى انّ القدرة لا تتحقّق قبل الفعل، لا على من أنكر القدرة مطلقا.

و يرد على هذا التوجيه انّه لا يلائم لا يراد هذا فى بحث قدرة اللّه- تعالى-، و كذا لا يلائم لفظ الامكان.

و ثانيها «۱»: انّه جواب لمن انكر وجود القدرة قبل الفعل مطلقا للوجه الّذى ذكر بعينه. و حينئذ و إن لم يرد ما ذكر من الوجهين إلّا أنّه يرد عليه: انّ هذا البحث قد تقدّم من المحقّق فى مبحث الأعراض، فلا وجه لا عادته هنا.

و ثالثها: انّه جواب لمن انكر القدرة الأزلية بناء على ما تقرّر عند الأشعرى: انّ القدرة لا تكون قبل الفعل، فأجاب المحقّق بردّ مذهب الأشعرى- كما سبق منه فى مبحث الأعراض- حتّى يبطل مستمسك هذا المنكر.

و رابعها: انّه جواب أيضا لمن انكر القدرة الأزلية؛ لكن لا يكون مأخذ انكاره ما تقدّم من أنّ القدرة لا تكون قبل الفعل، بل يكون نظره إلى الاستدلال عليه بما ذكرنا من أنّ فى وقت العدم تحقّق شرائط التأثير، فأجاب المحقّق بردّ هذا الاستدلال على ما ذكر؛ انتهى حاصل ما ذكره بعض الأفاضل.

و أنت تعلم انّ التوجيه المذكور باحتمالاته عبارة المحقّق، فانّ تخلّل تلك العبارة فى أجوبة شبه المنكرين لأصل القدرة و وجودها مطلقا شاهد صدق على أنّها أيضا جواب عن الشبهة المذكورة لنفى القدرة مطلقا- على ما قرّرناه-. و حملها على أنّه جواب عن انكار تحقّق القدرة فى بعض الأوقات أو انكار تحقّق بعض أفراد القدرة غير ملائم لسوق الكلام- كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام-.

و قد عرفت أيضا ما يرد على بعض احتمالاته.

و قيل: انّ تلك العبارة ردّ على الأشعرى الّذى يقول بأنّ القدرة الحادثة لا تجتمع مع عدم الفعل- أى: فى زمان عدمه-، بل يوجد مع/ ۸۳MB / الفعل. و منشأ صدور هذا القول من الأشعرى انّ العدم لا يجوز أن يكون متعلّقا للقدرة، لأنّه ازلى و الأزلى لا يكون مقدورا. و أيضا العدم نفى محض و المنفى المحض لا يقبل التأثير. فاجاب المحقّق

(۱)- الاصل: ثانيهما.

بأنّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بأن تتعلّق فى زمان عدم الفعل بايجاده فى الزمان المستقبل، فلا محذور. و لا يلزم من هذا كون العدم أثرا للقدرة؛ انتهى.

و فيه: انّ أحدا من الأشاعرة لم يتمسّك فى اثبات ما ذهبوا إليه من عدم تحقّق القدرة قبل الفعل بما جعله منشئا لقولهم، بل لهم أدلّة اخر- كما يأتى-. و أيضا غرض الأشاعرة انّ القدرة على الفعل مع الفعل و على الترك مع الترك، و لا تكون متقدّمة على شىء منهما، لا أنّ القدرة على الفعل فقط مع الفعل. و الوجه الّذى جعله منشئا لقول الاشعرى انّما يجرى فى كون القدرة على الفعل فقط مع الفعل. و لا يجرى فى كون القدرة على الترك معه، بل يدلّ على عدم كونها معه. نعم! كون العدم مقدورا أم لا نزاع آخر بين الأشاعرة و المعتزلة، و لا دخل له بهذا النزاع.

ثمّ انّه يرد على هذا التوجيه ما ذكرناه سابقا، و ما نقلنا عن الايرادين عن بعض الأفاضل.

تتميم

اختلف المتكلّمون فى أنّ القدرة هل هى مع الفعل أو قبله؟. فذهب المعتزلة إلى الثانى؛ و الاشاعرة إلى الأوّل.

ثمّ قيل: إنّ الخلاف انّما هو فى القدرة الحادثة- أى: قدرة العبد المسمّاة بالاستطاعة-. و أمّا القدرة القديمة- أى: قدرة/ DA۸۰ / اللّه تعالى- فلا خلاف فى أنّها قبل الفعل و تعلّقاتها حادثة. و قيل: الظاهر من كلام المحقّق الطوسى فى مبحث الكيفيات النفسانية من التجريد «۱» انّ النزاع فى مطلق القدرة حيث استدلّ على كون القدرة متقدّمة بادلّة ثلاثة:

منها: انّه لو لا تقدّمها على الفعل لزم أحد المحالين- يعنى: قدم العالم أو حدوث قدرة اللّه تعالى-. لكن الشارح أجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة الحادثة «۲». و

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من مباحث الاعراض؛ كشف المراد، ص ۱۹۲.

(۲)- راجع: الشرح الجديد، ص ۲۷۴.

كأنّه تأويل لكلامهم و تعصّب من جانبهم! إذ أكثر ادلّتهم تجرى فى قدرة اللّه أيضا.

و قيل: النزاع- على ما يظهر من عبارة شارح المقاصد- فى القدرة المتعلّقة- أى القدرة بوصف تعلّقها بالمقدور- و لا ريب أنّ تعلّق القدرة الأزلية حادث عند الأشعرية، فيمكنهم تسليم حدوث قدرة اللّه- أى: حدوث تعلّقها و منع محاليته- فعلى هذا يجرى النزاع فى قدرة اللّه- تعالى- أيضا، و يكون حاصل النزاع: انّ القدرة بعد تعلّقها بالفعل- سواء كانت قدرة اللّه أو قدرة العبد- هل هى قبله أو معه؟.

و أنت خبير بأنّ المراد بالقدرة المتعلّقة إن كان ما هو ظاهر معناها- كما ذكرناه- فلا يعقل نسبة القول بكونها متقدّمة على الفعل إلى المعتزلة؛ و لو كان المراد بها معنى آخر فانّها يظهر حقيقة الأمر بعد بيانه. و يأتى- إنشاء اللّه- فى تحقيق المقام انّ النزاع ينبغى أن يكون فى ما ذا؟.

ثمّ انّ للمعتزلة ادلّة ثلاثة:

اوّلها: انّ القدرة تنافى حقيقتها لكونها مع الفعل، لأنّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها الفعل، و كونها مع الفعل يلزمه أن يستغنى

عنها، لأنّ الفعل عند الحصول لا يحتاج إلى القدرة.

و أجيب عنه: بأنّ حصول الفعل لا ينافى احتياجه إلى القدرة الّتى هى علّة، فانّ حصول المعلول لا ينافى احتياجه إلى علّته.

و ما يتوهّم من أنّه يلزم حينئذ تحصيل الحاصل و احداث الحادث و ايجاد الموجود؛ فجوابه: انّ المحال تحصيل الحاصل بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل، و احداث الحادث باحداث آخر لا بذلك الاحداث، و ايجاد الموجود بايجاد آخر لا بذلك الايجاد- و سيأتى توضيح ذلك-.

و قيل فى الجواب: انّ عدم احتياج الفعل بعد حصوله إلى القدرة ينافى ما ثبت من حاجة المعلول حال البقاء أيضا إلى علّة الوجود. و كونها مثل استعداد القائل أوّل المسألة!. و جعل الدليل مبنيا على قول من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد، إذ النزاع فى حال الوجود مطلقا؛ انتهى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۳

و أورد عليه: بانّه لا ربط لحديث البقاء هاهنا، إذ النزاع فى حال الوجود- أى:

الحدوث-. و لئن سلّم انّه فى حال/ ۸۴MA / الوجود مطلقا فلا وجه أيضا لهذا الايراد، بل لا يرد على هذا الدليل شىء غير ما أجيب به عنه أوّلا.

و قد وجّه بعض الفضلاء الدليل المذكور بأنّ وجوب كون القدرة مع الفعل ينافى مفهومها و معناها الّذى هو التمكّن من الفعل و الترك المقتضى لصحة تعلّق القدرة المتعلّقة بالفعل من حيث هى قدرة عليه بالترك أيضا، الموجب لامكان كونها فى الحالين واحدة.

و ثانيها: انّه لو لم تكن القدرة قبل الفعل- بل كانت مقارنة له غير مفارقة عنه- لزم أحد المحالين: إمّا قدم العالم؛ أو حدوث قدرة اللّه- تعالى- ضرورة عدم انفكاك كلّ من القدرة و الفعل حينئذ عن الآخر، و التالى بقسميه باطل.

و أجيب عنه: بأنّ كلامنا فى قدرة العبد، و لم ندّع انّ القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا قدم العالم أو حدوث قدرة اللّه، بل قدرة اللّه- تعالى- قديمة و لها تعلّقات حادثة مقارنة للأفعال الصادرة عنّا. و سيأتى ما يرشدك إلى أنّ المتنازع فيه ما ذا؟.

و ثالثها: انّه لو لم تتحقّق القدرة قبل الفعل لم يكن الايمان حال الكفر مقدورا للكافر، فيكون تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر، و لم تكن الطاعة حال العصيان مقدورة. فيكون عذر العاصى ترك المأمور به مقبولا، بل يلزم عدم تحقّق عصيان أصلا!.

و أجيب عنه: بأنّ تكليف الكافر فى الحال بايقاع الايمان فى ثانى الحال و القدرة انّما يحتاج إليها حين الفعل، لا حين التكليف.

و فيه: انّ هذا الالتزام آن تخيير المكلف ليس ثابتا قبل الفعل- أى: حال الكفر-.

و لا شكّ فى بطلانه، إذ ظاهر انّ الكافر فى كلّ آن مكلّف منجّزا بالاسلام بدلا عن كفره فى هذا الآن، و يأثم بتأخيره إلى الآن الآخر. و هذا ظاهر و المانع مكابر مقتص عقله.

و أيضا حاصل الجواب المذكور: انّ الكافر فى آن كفره مكلّف بأن يقع عنه الإيمان

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۴

فى الآن اللاحق بذلك الآن، فلا ينافى عدم مقدورية/ ۸۰DB / الايمان له حال التكليف فيثبت التكليف فى بعض الأزمنة بدون القدرة. و لا ريب فى أنّه مستلزم لتقدّم المشروط على الشرط بالزمان، و هو غريب.

و أيضا: يلزم على الجواب المذكور أن لا يكون الكافر مكلّفا بالاسلام فى أوّل زمان بلوغه؛ و التزامه مشكل إذ كلّ تكليف على هذا يكون بايقاع الفعل فى ثانى الحال. ففى أوّل زمان البلوغ لا يكون مكلّفا بالاسلام فيه، بل فى ثانى الحال. و لا تكليف قبل البلوغ حتّى يكون تكليفا بالاسلام فى أوّل زمان البلوغ. و القول بأنّ قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف و إن لم يجز التكليف التنجّزى فيه لا يخلوا عن اشكال!

و قيل: يمكن أن يقال: انّ بعد آن انتهاء زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض آن آخر متّصل به حتّى يمكن أن يقال ليس مكلّفا بالاسلام

فیه و کلّف فیه بالاسلام بعده، أو کلّف قبل البلوغ بالاسلام فیه بل کلّ آن یفرض بعده فبینه و بین الآن المفروض زمان. و حینئذ فنقول: کلّ آن فرض فی زمان البلوغ وقع التکلیف فیه بایقاع الاسلام فیه، فلم یتحقّق إن لم یکن مکلّفا بالاسلام فیه. نعم! لو کان لزمان البلوغ آن أوّل لزم أن لا یکون مکلّفا بالاسلام فیه، و لیس فلیس؛ فالمراد بأوّل زمان البلوغ ان کان هو الآن الحدّ المشترک بین زمان البلوغ و عدمه ففیه: انّه لا اسلام فیه اصلا؛ و إن کان هو أوّل آن یکون الاسلام فیه فلیس آن کذلک؛ و إن کان هو قطعة من الزمان الّتی فی ابتداء البلوغ أو الآنات المفروضة فیها فنقول: أنّه قد تحقّق التکلیف بالاسلام فیها، لأنّ التکلیف بالاسلام فی کلّ جزء وقع سابقا علیه؛ انتهی.

و لا یخفی ما فی هذا الکلام من الاختلال!. لأنّه لا ریب فی امکان فرض آن متّصل بآن انتهاء زمان عدم البلوغ و هو آن أوّل البلوغ. و لیت شعری ما العلّة لعدم امکان فرض هذا الآن!. فان کانت العلّة هی أنّ تحقّق الآن موقوف علی حدوث أمر دفعی یمتاز به جزء غیر منقسم من الزمان و بعد انتهاء زمان عدم البلوغ لا یتصوّر مثل ذلک فلا یتحقّق آن متّصل به،/ ۸۴MB / ففیه: انّ حصول البلوغ أمر دفعی مصحّح لغرض

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۵

الآن؛ و إن کانت العلّة غیر ذلک فلا بدّ من بیانها حتّی ننظر فی صحّتها و فسادها!.

و بذلک یظهر فساد ما فی کلامه الّذی فرع علی ما توهّمه من عدم امکان فرض آن متّصل بآن انتهاء زمان عدم البلوغ.

ثمّ أورد علی الجواب المذکور أیضا: بأنّه إن استمرّ الکفر فی ثانی الحال فلا قدرة فیه علی الایمان، لأنّ المفروض انّ القدرة لا یکون إلّا مع الفعل، و إن تبدّل بالایمان لم یکن مکلّفا بالایمان فیه- لاستحالة التکلیف بتحصیل الحاصل- فیتحقّق التنافی بین التکلیف و القدرة الّتی هی شرطه، إذ ما لم یحصل الایمان لم یکن مقدورا؛ و إذا حصل لم یکن مکلّفا به، فیستحیل اجتماعهما. بل یجتمع دائما عدم القدرة مع التکلیف، لأنّ قبل الفعل لا قدرة و التکلیف ثابت، و مع الفعل لا تکلیف و القدرة ثابتة.

و غیر خفیّ انّه لو اکتفی بالشقّ الأوّل من التردید لکفی فی ردّ الجواب المذکور، لأنّه إذا لم تکن قبل الایمان قدرة علیه فما دام یستمرّ کفر کافر لا یکون مکلّفا بالایمان أصلا، فیبقی العقاب رأسا علی مطلق الکفر، و لا یتوجّه ذم و لوم علی أحد من الکفار!.

قیل فی دفع هذا الایراد: انّ التکلیف لا یتعلّق إلّا بما هو مقدور علی تقدیر وجوده، و اللازم منه أن یکون المکلّف به مقدورا فی أیّ زمان فرض، و لا یشترط کون القدرة مجامعة للتکلیف. و توضیحه: انّ شرط القدرة اجتماعها مع الفعل لا اجتماعها مع التکلیف، لأنّه یجوز عند الأشاعرة أن یکون التکلیف مقدّما علی القدرة و یکفی فی کون المکلّف به مقدورا عندهم صلاحیة تعلّق القدرة به- أی: کونه بحیث إذا فعل وقع مقارنا للقدرة-. و لا شکّ فی تحقّق هذا المعنی حال عدم الفعل، إذ یصدق أنّ التکلیف قد تعلّق بما هو مقدور علی تقدیر وجوده. و لم یعتبر المقدوریة بالفعل حتّی یرد الاشکال علی أنّ التکلیف بتحصیل الحاصل إنّما یستحیل إذا کان حاصلا بتحصیل آخر، لا بذلک التحصیل؛ و حینئذ جاز أن یستمرّ التکلیف حال القدرة. فاندفع تشنیع المعتزلة علی الأشاعرة بلزوم عدم العصیان، إذ لا تکلیف قبل الفعل لعدم القدرة، فلا عصیان. و مع الفعل لا عصیان أیضا، لأنّهم لا یسلّمون عدم التکلیف قبل القدرة.

ثمّ/ ۸۱DA / قیل: هذا الدفع دفع للایراد بتغییر الجواب!. إذ لا اختصاص لهذا

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۶

الکلام بالزمان الثانی و لا احتیاج حینئذ إلی التزام أنّ التکلیف وقع فی الحال بایقاع الفعل فی ثانی الحال، اذ یصحّ التکلیف بایقاع الفعل فی الحال أیضا، إذ فی زمان العدم یکون الفعل مقدورا بالمعنی المذکور، إذ لو کان فعله فی هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة. و الحاصل: انّ فی زمان العدم کان الفعل ممکنا و لیس المقدوریة المذکورة إلّا هذا الامکان. نعم! بشرط العدم لیس بممکن، و لا کلام فیه. و أمّا العلاوة المشار إلیها بقوله: علی أنّ التکلیف بتحصیل الحاصل- ... إلی آخره-، فلیس جوابا ثانیا باختیار الشقّ

الثانى مختصّا بتقدير تبديل الكفر بالايمان مبنيا على منع لزوم تحصيل الحاصل، نظرا إلى أنّ التكليف حال الفعل ليس فيه تحصيل الحاصل المحال، إذ مع فرض صحّة هذا الجواب عن الشقّ الثانى لا ينـدفع الايراد، لأنّ الشقّ الأوّل كاف لتحقّق المفسدة- كما اشرنا إليه-. فان قول المورد: انّ استمرّ فكذا و إن تبدّل فكذا، ترديد و تقسيم للحكم بحسب الواقع، لا استفسار و سؤال حتّى يوجّه الجواب باختيار أحد الشقين، إذ مع تحقّق المفسدة للشقّين فى الواقع إذا وقع مفسدة أحد الشقّين يبقى مفسدة الشقّ الآخر بحاله. فهى- أى: العلاوة المذكورة- تتمّة لما تقدّمها من الدفع على أن يكون ما تقدّم جوابا تامّا للايراد يندفع به الشقّان و تكون تلك العلاوة زيادة مختصّة بالشقّ الثانى يكون مفادها منع أن لا تكليف مع الفعل لأنّ ذلك ليس تحصيل الحاصل المحال. و يكون حاصل الدفع بعلاوته إنّا لا نسلّم أنّ شرط تعلّق التكليف بالفعل المقدورية بالفعل حتّى يتأتّى المنافاة و يستغرب التأخّر، بل/ MA۸۵ / هو المقدورية على تقدير الاطاعة و فى وقتها. فلو مات على الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك، و هو مكلّف به إلى آن موته، و لو آمن كان التكليف بالايمان إلى أوّل حدوثه و فعليته مقدوريته. على أنّه يمكن استمراره فى حال الايمان أيضا، و لا منافاة بناء على جواز تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل و جواز التكليف به؛ انتهى ما قيل فى دفع الايراد المذكور على الجواب الّذى ذكره الأشاعرة من دليل المعتزلة مع تنقيحه و توضيحه.

و أنت تعلم انّ مناط هذا الدفع منع كون المقدورية بالفعل شرطا لتعلّق التكليف بالفعل. و هو مكابرة صرفة، كيف! و لو لم تعتبر المقدورية الفعلية فعدم العصيان لازم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۷

أمّا قبل الفعل فلعدم القدرة بالفعل، و أمّا حال الفعل فللامتثال، و إذا لم يتحقق القدرة بالفعل فأىّ فائدة لإمكانها؟، و ما يفيد التمسّك بتحقّق هذا الامكان؟. فانّ الكافر فى الآن الّذى بقى على كفره و لم يؤمن إن كان الايمان ممكنا له فيه و كان من شأنه و فى تمكينه و قوّته أن يؤمن فيه فكان له قدرة بالفعل فيه، و إن لم يكن ذلك ممكنا له و لم يكن ذلك فى قوّته و تمكّنه فيلزم التكليف بما لا يطاق لو كان مكلفا بالايمان فيه، فلا يفيد القول بتحقّق امكان المقدورية. بل التحقيق انّه لا معنى للقول بتحقّق امكان المقدورية دون تحقّق المقدورية بالفعل، فانّ معنى امكان المقدورية- على ما هو الظاهر- أن لا تكون القدرة حاصلة بالفعل للفاعل و لكن يمكن له احداث القدرة فى ذاته.

فالكافر فى زمان كفره و إن لم تكن له قدرة بالفعل على الايمان فيه إلّا أنّه كان من شأنه و فى قوّته أن يحدث القدرة فى نفسه ثمّ يؤمن فيه بتلك القدرة المحدثة. و معلوم على كلّ عاقل انّ التمكّن و القوّة على احداث القدرة فى الزمان المذكور ليس إلّا القدرة الفعليّة، لان القدرة على احداث القدرة لو كان لها معنى محصّل هو عين القدرة؛ و إن لم يكن من شأنه احداث القدرة فيه بل كان احداث القدرة على الفعل و ايجادها من جانب اللّه- تعالى- فأىّ معنى لامكان القدرة له. و حمل الامكان على امكان أن يفاض عليه القدرة من جانب اللّه- تعالى- ما يفيد فى دفع التكليف بما لا يطاق- على تقدير عدم الإفاضة-؛ فلزوم التكليف بما لا يطاق حينئذ لازم.

و بذلك يظهر أن صيرورة القدرة فعلية فى آن الفعل يتوقّف على سبق قدرة أخرى تكون منشئا لفعليتها، لأنّ تلك القدرة المقارنة للفعل صفة حادثة محتاجة إلى فاعل؛ فنقول: فاعلها إن كان هو العبد فلا بدّ له فى احداثها من قدرة أخرى، فتكون له قدرة متقدّمة على الفعل البتة، و به يثبت المطلوب، و إن كان هو اللّه- تعالى- فلا يكون لامكان مقدورية الفعل للعبد معنى، و/ DB۸۱ / حمل الامكان على ما ذكر غير مفيد- كما عرفت-، فالتكليف بما لا يطاق لازم على كلّ حال.

و بما ذكرناه يظهر ضعف ما ذكره بعض الأعلام: بانّه يمكن أن يقال من قبل الأشعرى: انّ التكليف بغير المقدور بالفعل مع امكان كونه مقدورا لا فساد فيه، و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۸

لا شکّ فی حال العـدم یمکن کونه مقـدورا بأن یجعله موجودا بـدل کونه معـدوما، و هـذا الامکان کاف فی عدم کونه تکلیفا بما لا یطاق. و الحاصل: انّ للأشعری أن یقول: انّا لا نسلّم أنّ التکلیف نقیض فعلیّة القدرة، بل یکفی امکانه، و هی ممکنة فی حال العدم و ان لم یتمکّن بشرط العدم، انتهی.

و وجه ضعفه و اندفاعه قد ظهر ممّا ذکرناه فی غایة الظهور؛ فلا نطیل الکلام باعادته.

و علی ما حقّقناه و قرّرناه لا ریب فی ورود ما أورده بعض الفضـلاء علی الـدفع المذکور من انّه لو لم یتعلّق التکلیف الّا بما هو مقدور علی تقدیر وجوده، یلزم علی تقدیر استمرار الکافر و موته علی الکفر وقوع تکلیف غیر القادر؛ و هو باطل بالإجماع.

بیان اللزوم: انّه لو کان حصول القدرة من الکافر علی فعل الایمان حین اتصافه بالایمان- الّذی لم یحصل له قطّ- یلزم أن یکون مکلّفا بمـا لا یکون موصوفا بالمقدوریـة، و ما هو إلّا/ ۸۵MB / التکلیف بمـا لاـ یطـاق. و هو واقع، لکون الکافر مکلّفا. و لیس للأشاعرة أن یقولوا: یکفی فی عـدم وقوع التکلیف بما لا یطاق فی الصورة المذکورة إن فعل الایمان ممّا لو صدر عن الکافر لکان مقرونا بالقدرة، لأنّه بناء علی هـذه الشـرطیة ینبغی أن لا یکون الکافر مکلّفا إلّا حین حصول الفعل المقـدور، لا وقت عـدمه؛ إذ لو کان فی جمیع مـدّة عدم فعل المکلّف به- أی: الایمان- مکلّفا بالاتیان به لکان مکلّفا بما لا یقدر علیه. و مثله مثل أن یقال لزید: انت مکلّف بالطیران إلی السـماء، و لو طرت لکـان لک جناح!؛ و مع هـذا لم یسـقط عنه التکلیف و لم یحصل له الجناح اصـلا. و لا ریب فی أنّه تکلیف بما لا یطاق!.

ثمّ انّه أورد علی ما ذکر فی العلاوة أیضا: بأنّ تکلیف الفاعل حال الفعل بتحصـیل ذلک الفعل الحاصل بذلک التحصیل و إن لم یکن محالا لکن لا طائل تحته.

و أجیب عنه: بأنّه یکفی فی فائـدته کونه سـببا لذلک التحصـیل، فانّه اثره، ففائدة اسـتمرار التکلیف حینئذ أنّه سـبب للایمان و السـبب تحت وجوده حال وجود المسبب

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۷۹

مع انّه یحفظ الایمان عن ورود الضدّ. و أمّا الفائدة المشـهورة للتکلیف- أعنی: الابتلاء- فهی منتفیة علی هذا التقدیر- أی: علی تقدیر تحقّق الفعـل-، فانّهـا تتصوّر عنـد التردّد فی الفعـل و ترکه، أمّـا عنـد تحقّق الفعل فلا. إلّا أنّه لا مانع منه، لأنّ الابتلاء انّما یکون فائـدة حـدوث التکلیف لا فائـدة اسـتمراره، فیکون للتکلیف فائدتان: إحداهما بالنظر إلی اسـتمراره- و هی کونه سـببا للتحصـیل و مانعا عن ورود الضدّ-؛ و أخراهما بالنظر إلی حدوثه- و هی الابتلاء و الامتحان-. یعنی لمّا حدث التکلیف قبل القدرة علی الفعل و اسـتمرّ إلی حین القدرة و بقی معها فیکون له اعتباران: أحدهما الحدوث؛ و ثانیهما:

الاستمرار؛ فبـالنظر إلی کـلّ اعتبـار تکون له فائـدة. و غیر خفیّ انّ تحصـیل الحاصل بنفس ذلک التحصـیل و إن کان جائزا و به ثبت جواز اسـتمرار التکلیف بالایمان حال وجود الایمان، إلّا أنّ ذلک التحصـیل یتوقّف علی سـبق قـدرة، لأنّ التحصـیل فرع القـدرة. فهذا التحصـیل إن کان من العبد فلا بدّ له من تقدّم قدرة له علیه- و إلّا لزم تحقّق المشـروط بدون الشرط-، و إن کان من اللّه لزم التکلیف بما لا یطاق.

فان قیل: القدرة مقارنة لذلک التحصیل؛

قلنا: تقدّم الشرط علی المشروط لازم.

ثمّ ما قیل فی الجواب عن لزوم عـدم الفائدة فی تحقّق التکلیف بعد حصول المکلّف به: بأنّ الفائدة بعد التحصـیل کون التکلیف سـببا لذلک التحصـیل، یرد علیه: انّ مجرّد التکلیف إن کان سـببا تامّا للتحصـیل لزم أن یکون التکلیف فی زمان عدم الفعل أیضا سـببا تامّا فکان اللازم عدم انفکاک الفعل عن التکلیف؛ و إن لم یکن سـببا تامّا بل کان جزء من اجزاء العلّة التامّة لحدوث الفعل بأن یکون مع القدرة الموجودة فی الفاعل و الإرادة الحادثة فیه لغرض من الأغراض سببا تامّا، فثبت المطلوب- أعنی: تقدّم القدرة علی الفعل-.

و ما قیل: انّ الابتلاء إنّما یکون فائدة حدوث التکلیف لا استمراره؛

ففیه: انّه إذا لم تکن القدرة متقدّمة علی الفعل لم تتحقق هذه الفائدة للحدوث أیضا، لأنّ زمان التکلیف إذا کان خالیا عن القدرة فکیف یتحقّق الابتلاء المستلزم

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۰

للتردّد/ DA۸۲ / بین طرفی المقدور؟!.

فظهر ممّا ذکرناه انّ الایراد المذکور لا یندفع بما ذکروه لدفعه، و به یظهر فساد الجواب الّذی ذکروه من جانب الأشعری للدلیل المذکور للمعتزلة. مع أنّک قد عرفت اندفاع ذلک الجواب بوجوه آخر لا مدفع لها.

ثمّ جمیع ما أوردناه من الفحص و التطویل إنّما کان للجرح و التعدیل فی ما أورده جماعة فی هذا المقام من القال و القیل؛ و لو شئت تحقیق الحقّ فی هذا الخلاف- بحیث یطرح به ما أورده خلف قاف- فاستمع لمّا یتلی علیک بسمع الانصاف.

اعلم! أنّ الاشعریة لمّا قالوا انّ افعال العباد مستندة إلی اللّه- تعالی- لا إلیهم، و لیس لهم قدرة علی الفعل و لکن عادة اللّه جاریة بایجاد قدرة لهم مقارنة لفعل العبد/ MA۸۶ /- سمّوا ذلک بالکسب-، لزمهم القول بعدم تقدّم القدرة علی الفعل و مقارنتها لفعله، و لکن لیس لتلک القدرة المقارنة تأثیر لفعله، بل هو مخلوق من اللّه- تعالی-، فالظاهر انّ مرادهم من عدم کون القدرة متقدّمة علی الفعل هو ما استقرّ رأیهم علیه من عدم قدرة العبد قبل الفعل اصلا، و مرادهم من معیة القدرة للفعل هو مقارنة تلک القدرة الغیر المؤثّرة له، فهذا الخلاف منهم مبنی علی الخلاف المشهور منهم فی افعال العباد، فما یدلّ علی بطلان ذلک الخلاف-: من لزوم الجبر، و التکلیف بما لا یطاق لعدم قدرة للعباد قبل الفعل اصلا و عدم تأثیر لقدرتهم الّتی تکون مع الفعل- یدلّ بعینه علی بطلان هذا الخلاف أیضا.

فالعجب من جماعة تثبّتت اقدامهم فی معرکة الفکر و النظر مع انکارهم الأصول الأشعریة و لما اختاروه فی أفعال العباد من عدم قدرة لهم سوی القدرة الکاسبة- الّتی لا فرق بین وجودها و عدمها فی عدم التأثیر-، توجّهوا هنا لتصحیح کلام الأشعریة بتحقّق امکان القدرة للعباد قبل الفعل و ثبوت القدرة المؤثّرة معه؛ و هل هذا إلّا توجیه کلام الخصم بما لا یرضی به و یقول بخلافه؟!. فانّ من الأصول المشهورة للأشعریة قولهم بعدم قدرة مؤثّرة للعبد مطلقا و استناد جمیع افعاله إلی اللّه- تعالی- و کونه مجبورا فی افعاله، و مع ذلک کیف یوجّه کلامهم هذا بما لا یلزم منه الجبر و التکلیف

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۱

بما لا یطاق؟!.

و قد تفطّن بما ذکرناه بعض أهل التحقیق حیث قال: یمکن أن یقال بناء علی مذهب الاشعریة علی أنّ افعال غیر اللّه- تعالی- واقعة باختیاره- تعالی- و لا تأثیر لغیره فیها، و الفرق بین فعل المختار و فعل المضطرّ کالنار: انّ اللّه یخلق مع الأوّل قدرة غیر مؤثّرة فیه، و بذلک یتصحّح کونه اختیاریا، و فی الثانی لا یخلق قدرة مقارنة أصلا؛ و بناء مذهب المعتزلة علی أنّ افعال غیره- تعالی- من المختارین واقعة باختیارهم بأن جعلهم اللّه- تعالی- مختارین، أو خلق فیهم قدرة مؤثرة فی أفعالهم عند تعلق ارادتهم بها، فقول الأشعریة: انّ القدرة مع الفعل، أی: معیّة بالذات کمعلولی علة واحدة؛ و قول المعتزلة: انّها قبله، أی: قبلیة بالذات کتقدّم العلّة علی المعلول؛ انتهی.

و مثله ما ذکره بعض الأعلام: بأنّ الحقّ انّ النزاع فی تقدّم القدرة علی الفعل و مقارنتها له متفرّع علی النزاع فی أنّه هل للعباد قدرة مستقلّة أو غیر مستقلّة، أم لا؛ فمن قال بعدم الفرق بین حرکتی المختار و المرتعش- کجهم بن صفوان و أضرابه- یقول: لیس للعبد استطاعة اصلا؛ و من قال بالقدرة الکاسبة الغیر المؤثّرة فی الایجاد- کالاشعریة و البحاریة «۱»- یقول بها غیر متقدّمة؛ و من قال باستقلال العباد فی أفاعیلهم الاختیاریة باقدار اللّه و تفویضه- کأکثر المعتزلة- یقول بتقدّمها؛ و أمّا من قال بعدم التفویض و

الاستقلال- کما هو طریقهٔ المقتبسین من مشکاهٔ أهل البیت علیهم السّلام- فیظنّ أنّه لا- یمکنه القول بالتقدّم الزمانی، و إلّا یلزم التفویض و الاستقلال فی تلک الحال. لکن لمّا کان الظاهر أنّ مرادهم بعدم استقلال قدرهٔ العبد انّ مع تلک القدرهٔ الّتی اعطاها اللّه ایّاه و مکّنه أن یفعل بها باختیاره یمکن أن یصرّفه اللّه- تعالی- عن اختیار الفعل و یقلّب قلبه و لا یأذن له- کما قد یفعل باحبّائه عند همّهم المعصیهٔ، أو باعدائه عند ضدّ ذلک- و أنّه لا یصدر عنه فعل إلّا بتوفیق اللّه- تعالی- أو خذلانه؛ و لا ینافی ذلک کونه بحیث لو خلّی بحاله و اختیاره امکن صدور الفعل عنه فی حال بعد ذلک الحال فیمکن التقدّم و لا یلزم التفویض و الاستقلال؛ انتهی.

---

(۱)- کذا فی النسختین، و لم أجد ذکرا لهذه الفرقهٔ فی المآخذ.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۲

و قریب مما نقلنا ما ذکره بعض آخر من الأفاضل حیث قال: انّه/ DB۸۲ / مذهب الاشاعرهٔ القائلهٔ بأنّ تعلّق إرادهٔ اللّه- تعالی- بفعل العبد علّهٔ لصدوره عنه بمعنی انّه مکسوب للعبد لا یکون قادرا قبل الفعل، و عند المعتزلهٔ القائلهٔ بأنّ العبد فاعل لأفعاله قبل انضمام الإرادهٔ و سائر الشرائط یکون قادرا بمعنی انّه لو أراد أحد طرفی المقدور مع سایر الشرائط صدر عنه الفعل، فهو قبل الفعل/ MB۸۶ / قادر- سواء صدر عنه الفعل أو لم یصدر-، انتهی.

فظهر ممّا ذکرناه و من کلام هؤلاء الأعلام: انّ الخلاف الواقع بین الاشعری و المعتزلهٔ فی کون القدرهٔ مع الفعل أو قبله راجع إلی الخلاف المشهور بینهم فی أفعال العباد، و انّ مراد الأشعریهٔ من القدرهٔ المقارنهٔ للفعل هی القدرهٔ الغیر المؤثّرهٔ، فبطلان قولهم ظاهر.

و ممّا ذکرنا یظهر أنّ الخلاف السابق بین المعتزلهٔ و الأشاعرهٔ- أعنی: کون القدرهٔ متعلّقهٔ بالطرفین أو بطرف واحد، أعنی: الطرف الواقع- أیضا راجع إلی هذا الخلاف المشهور فی أفعال العباد؛ لأنّ الاشاعرهٔ لمّا لم یثبتوا للعباد قدرهٔ سوی القدرهٔ الغیر المؤثّرهٔ المقارنهٔ للفعل فلا بدّ أن یقولوا بتعلّقها بالطرف الواقع، بخلاف المعتزلهٔ.

و قیل: انّ الخلاف فی کون القدرهٔ قبل الفعل أو معه یساوق الخلاف فی أنّ القدرهٔ الواقعهٔ هل یتعلّق بالطرفین أم لا، فمن قال بتقدّمها یقول بتعلّقها بالطرفین، و بالعکس.

و أورد علیه: بأنّ من قال بوجودها مع الفعل یمکنه أن یقول بتعلّقها بالطرفین بمعنی تساوی الطرفین بالنظر إلی ذات القادر من حیث هو قادر و إن وجب أحدهما بسبب اختیاره، نعم!، لا- یمکن القول بتعلّقها بالطرفین بمعنی حصول الطرفین بها بالفعل، و هذا ممّا لا یمکن القول بها مع تقدّم القدرهٔ أیضا، و هو ظاهر؛ انتهی.

و یمکن أن یقال: انّ مراد القائل انّ منشأ النزاعین و مبناهما واحد. و قد ظهر ممّا ذکر أنّ الخلاف فی کون القدرهٔ المؤثّرهٔ مع الفعل أو قبله أو متعلّقهٔ بالطرفین أو طرف واحد لا یمکن أن یتحقّق مع الأشعریهٔ لعدم اثباتهم تأثیر القدرهٔ للعباد؛ فان کان هذا

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۳

الخلاف متحقّقا بین العقلاء فلا بدّ أن یکون بین المعتزلهٔ- القائلین بکون قدرهٔ العباد مؤثرهٔ-.

و ما قیل: من أنّه یجوز أن تکون القدرهٔ الکاسبهٔ متحقّقهٔ قبل الفعل و أیّ دلیل علی وجوب مقارنتها له؟!، کلام حال عن التحصیل، لأنّ من أثبت القدرهٔ الکاسبهٔ لا یقول بثبوتها قبل الفعل، بل یقول بان عادهٔ اللّه جاریهٔ بایجادها مقارنهٔ للفعل.

ثمّ تحقیق الحقّ فی النزاعین علی أصول أهل الحقّ-: الّذین یثبتون لقدرهٔ العباد تأثیرا-: انّه إن ارید بالقوّهٔ القوّهٔ الّتی هی مبدأ التأثیر- سواء کان مع جمیع شرائط التأثیر فی الفعل أولا- کان متحقّقا قبل الفعل و معه، و کان تعلّقها أیضا بالطرفین علی السواء؛ و إن ارید بها القوّهٔ الّتی تکون مع شرائط التأثیر لم یتحقّق إلّا مع الفعل و لم یکن متعلّقا إلّا بالطرف الواقع و إلّا لزم التخلّف. و مراد الاشعریهٔ من القدرهٔ فی قولهم: «القدرهٔ متعلّقهٔ بالطرف الآخر و إلّا لزم وقوع الطرفین» هو القدرهٔ بهذا المعنی.

و إن أرید بها القوّهٔ الناقصهٔ الّتی تشترط معها عدم تحقّق جمیع شرائط التأثیر لم تتحقّق إلّا قبل الفعل و لم تتعلّق بشیء من الطرفین. قال

بعض الأعلام: و إلى الثالث أيضا ذهب بعضهم كما يعلم من عبارة بعض- أى: ذهب بعضهم إلى القدرة الناقصة، يعنى: اعتبر فى القدرة عدم تحقّق جميع شرائط التأثير- و أيضا الدليل الأوّل من الأدلّة الّتى نقلناها من المعتزلة لا ثبات تقدّم القدرة كان دالّا على أنّ بعضهم اعتبر فى القدرة عدم تحقّق جميع شرائط التأثير، لأنّ حاصل الدليل المذكور انّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها الفعل و الفعل عند الحصول لا- يحتاج إلى القدرة. و لا ريب فى أنّ القدرة إذا لم تتحقّق مع الفعل و الموجود من القدرة لا يكون الحاصل إلّا قبل الفعل، فيكون قدرة ناقصة لم يتحقّق معها جميع شرائط التأثير.

و أنت تعلم انّ هذا الدليل لا يفيد هذا المطلوب، لأنّه يمكن أن يكون مراد المستدلّ: أنّ القدرة يلزمها كونها محتاجا إليها فى الجملة، و عند حصول الفعل لا حاجة إليها، فلو لم يتقدّم على الفعل لم يكن حاجة إليها اصلا. و حينئذ فيجوز تحقّقها وقت الفعل أيضا، لكن لا تكون حاجة إليها، لا أنّه يلزمها كونها محتاجا إليها فى جميع أوقات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۴

حصولها حتّى يلزم من عدم الاحتياج إليها وقت الفعل عدم حصولها فيه. و الظاهر انّ أحدا لم يذهب إلى أنّه يعتبر فى القدرة و يشترط فى حقيقتها و صدق اسمها عدم تحقّق جميع شرائط التأثير حتّى تختصّ عنده/ ۸۳DA / القدرة بالناقصة. نعم! اطلاق/ ۸۷MA / لفظ القدرة على الناقصة أيضا فى عباراتهم واقع شايع لتحقّقها قبل الفعل و معه.

فان قيل: لعلّ المحقّق الطوسى أيضا ذهب إلى اختيار اعتبار عدم تحقّق جميع شرائط التأثير فى القدرة، و لهذا قال: و يمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال «۱»، فى جواب من قال: شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير، و فى حال العدم تحقّق شرائط التأثير فى العدم و فى حال الوجود تحقّق شرائط التأثير فى الوجود، فلا تتحقّق القدرة فى حال العدم و لا فى حال الوجود!. فانّ حاصل جوابه: انّ القدرة إنّما هو على الشىء المستقبل- فعلا كان أو تركا- مع عدمه فى الحال لا مع وجوده ليتحقّق جميع شرائط التأثير، و لا يحصل ما هو شرط القدرة- أعنى: انتفاء شرائط التأثير- و لا ريب فى أنّ اختيار المحقّق فى جواب الايراد بالتقرير المذكور: «أنّ القدرة على الاستقبال مع العدم فى الحال»، يشعر باعتقاده انّه فى حال حصول الشىء لا قدرة عليه، و إلّا لكان ينبغى أن يذكر أيضا فى الجواب انّه لا امتناع فى اجتماع القدرة على شىء معه؛ و هذا أيضا أحد التوجيهات لتلك العبارة؛

قلنا: الظاهر من كلامه فى موضع آخر انّه لم يذهب إلى هذا الاعتبار.

و قيل: هذا التوجيه لا يساعده العبارة المذكورة، لأنّها مشعرة بأنّ الخصم قائل بالقدرة بوجه من الوجوه، و لكن نقول بأنّها مجتمعة مع العدم، و الحال انّ القائل المذكور ينفى القدرة راسا؛ انتهى.

و هو كما ترى!.

و قيل: هذا التوجيه يساعده قوله: و يمكن، لأنّ حمله بالامكان مشعر بامكان تحقّق القدرة على نحو آخر أيضا، و ما ذلك إلّا باجتماعه مع الوجود، و إلّا لكان

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ۲۱۸.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۵

المناسب أن يقول: و القدرة على المستقبل يكون مع العدم فى الحال من دون افحام لفظ الامكان؛ انتهى.

و هو أيضا كما ترى!، لأنّ لفظ الامكان هنا مقابل لما ذكره المستدلّ من أنّه لا يمكن اجتماع القدرة إلّا مع الوجود و لا مع العدم، فردّه بانّه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو، و لا اشعار فيه اصلا بامكان تحقّق القدرة على نحو آخر.

فان قلت: ما اخترت من تقدّم قدرة العبد- المسمّاة بالاستطاعة- على الفعل و الترك ينافى ما رواه ثقة الإسلام فى روايتى البصرى و النبلى «۱»: انّه لا يكون الاستطاعة إلّا وقت الفعل، و انّ العباد مستطيعون للفعل و وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، و انّه ليس

للعبد من الاستطاعة قبل الفعل قلیل و لا کثیر، و لکن مع الفعل و الترک کان مستطیعا؛

قلت: هاتان الروایتان معارضتان بأخبار کثیرة؛ منها: ما رواه الصدوق فی التوحید بسند صحیح عن الصادق- علیه السّلام- انّه قال: لا یکون من العبد قبض و لا بسط إلّا باستطاعة/ ۸۲DA / متقدّمة للقبض و البسط «۲».

و منها: ما رواه أیضا عنه- علیه السّلام- بسند صحیح انّه قال: لا یکون العبد فاعلا و لا متحرّکا إلّا و الاستطاعة معه من اللّه- عزّ و جلّ- و انّما وقع التکلیف من اللّه- تبارک و تعالی- بعد الاستطاعة، و لا یکون مکلّفا للفعل إلّا مستطیعا «۳». و الاخبار الواردة بهذا المضمون کثیرة متظافرة.

و الوجه فی الجمع بینهما و بین روایتی البصری و النبلی: أن تحمل الاستطاعة المتقدّمة الواردة فی هذه الأخبار الکثیرة علی القوّة الّتی هی مبدأ التأثیر و بها یتمکّن الفاعل من الفعل و الترک سواء کانت مع جمیع شرائط التأثیر فی الفعل أو لا، و الاستطاعة الواردة فی روایتی البصری و النبلی علی القوّة المستجمعة لجمیع شرائط التأثیر. و بذلک یظهر أنّ ما ذکرنا فی تحقیق الحقّ وجه حسن للجمع بین الأخبار

---

(۱)- راجع: الاصول من الکافی، ج ۱، ص ۱۶۲.

(۲)- راجع: التوحید، ص ۳۵۲.

(۳)- راجع: نفس المصدر، ص ۳۴۵.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۳۸۶

المتعارضة الواردة فی هذا الباب.

قال بعض الأعلام- بعد اختیاره تقدّم الاستطاعة علی الفعل و ایراده شطرا من الاخبار الدالّة علیه-: و أمّا ما نقل عنه- علیه السّلام- فی روایتی البصری و النبلی-:

انّه لا یکون الاستطاعة الّا وقت الفعل-، فمع ضعف الراوی و احتمال التقیة یمکن حمل الاستطاعة علی الاستطاعة المستقلّة الخارجة عن سلطان اللّه- عزّ و جلّ- بحیث لو اراد صرف العبد معها عن الفعل لم یمکنه، کما زعمه اکثر المعتزلة حیث قالوا: انّ اللّه أراد من الکفّار و الفجّار/ ۸۷MB / الطاعة و الایمان طوعا و لا یمکنه صرفها عن الکفر و العصیان إلّا جبرا، و إلّا لفعله إذ یجب علی قاعدتهم اقصی ما یمکن من اللطف و ازالة العلل. و أمّا عند المتشبّثین بذیل أهل البیت- علیهم السّلام- فلا تخرج قدرة العبد عن سلطانه و لا یفعل فعلا إلّا بتوفیقه أو خذلانه، و لا یجب علیه کلّ مقرّب للطاعة و مبعّد للمعصیة بالنسبة إلی کلّ أحد فی کلّ حال، بل فَمَنْ یُرِدِ اللَّهُ أَنْ یَهْدِیَهُ یَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ یُرِدْ أَنْ یُضِلَّهُ یَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیِّقاً حَرَجاً «۱» و لا یکون للنّاس حجّة علی اللّه بعد الرّسل «۲» و الدلالات. و هو- سبحانه- مع ذلک/ ۸۳DB / منزّه عن إرادة الشرور و القبائح بذاتها کما هو منزّه عن ایجادها کذلک. نعم! قد یخذل شخصا حسب استعداده علی وفق مشیته، و یلاحظ فی ذلک خیرا کثیرا و لا یرید إلّا ما هو الأصلح بالکلّ و لا یقع فی الوجود إلّا ما یشاء. فاذا فعل عبد خیرا علم انّه مستطیع علیه موفّق به، و إذا فعل شرّا ظهر أنّه مستطیع علیه مخذول به. و أمّا قبل ذلک فلعلّ اللّه یصرفه عن ارادته و لا یأذن له؛ فسبحان من تنزّه عن الفحشاء الّذی لا یجری فی ملکه إلّا ما یشاء، و لا یخرج عن حوله و قوّته شیء فی الأرض و لا فی السماء، بل بحول اللّه و قوّته یقوم العبد و یقعد. و روی ثقة الاسلام عن الصادق- علیه السّلام- انّه قال: اللّه اکرم من أن یکلّف الناس ما لا یطیقون، و اللّه أعزّ من أن یکون فی سلطانه ما لا یرید «۳»؛ انتهی.

و أنت بعد الاحاطة بما تقدّم تعلم ما فی بعض کلمات هذا القائل

---

(۱)- جزء من کریمة ۱۲۵، الانعام.

(۲)– مقتبس من كريمة ۱۶۵، النساء.

(۳)– راجع: الاصول من الكافى، ج ۱، ص ۱۶۰.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۷

و ممّا يرد عليه: انّه حمل الاستطاعة فى الروايتين المذكورتين على الاستطاعة الخارجة عن سلطان اللّه– سبحانه– و قد صرّح بأنّ تلك الاستطاعة الّتى حمل عليها الاستطاعة فى الروايتين انّما هى طريقة المعتزلة و لا يوافق اصول الامامية. و لم يتفطن انّه حينئذ فكيف يستقيم حمل الروايتين عليها– بعد التنزّل عن الحمل على التقية–؟!.

الشبهة الثالثة: انّ الفاعل لو كان قادرا على وجود الشىء لكان قادرا على عدمه، لأنّ نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء عند المعتزلة إن اريد بالقدرة هنا القدرة الواحدة بالشخص، و عند الكلّ إن اريد بها القدرة المطلقة. إذ لا نزاع فى تعلّقها بالطرفين، بل النزاع انّما هو فى أنّ القدرة الواحدة بالشخص هل يتعلّق بالطرفين أم القدرة على الفعل غير القدرة على الترك بالشخص؛ لكن اللازم باطل، لأنّ العدم الاصلى أزلىّ و لا شىء من الأزلى بأثر للقادر. و أيضا العدم نفى محض لا يصلح أن يكون متعلّقا للقدرة و الإرادة، لأنّ معنى تعلّق القدرة بالشىء التأثير فيه، و حيث لا أثر فلا تأثير.

و أجيب عنه: بأنّ القادر هو الّذى يصحّ منه أن يفعل و ان لا يفعل و عدم الفعل ليس فعلا للعدم، فالعدم لمّا لم يكن شيئا فلا يصحّ أن يكون متعلّق الجعل و التأثير– لأنّ الجعل و التأثير لا يتعلّقان إلّا بشىء–، لكن معنى كون العدم متعلّق الإرادة هو أنّ للقادر أن لا يفعل– فيستمرّ العدم– و أن يفعل– فلا يستمرّ العدم–. فباعتبار الاستمرار و عدم الاستمرار يصحّ أن يكون العدم متعلّق القدرة.

و أنت تعلم انّ هذا الجواب يندفع به كلا الدليلين اللذين ذكرا فى الشبهة لعدم تقدّم القدرة بالعدم– و هما: كون العدم الاصلى ازليا و الأزلى لا يكون اثرا للقادر، و كون العدم نفيا محضا و النفى المحض لا يكون متعلّقا بالقدرة–. إذ حاصل الجواب: انّ الطرف المقابل لوجود الشىء هو عدم فعل ذلك الشىء، لا فعل عدمه. و عدم الفعل ليس فعل العدم، إذ الثانى هو ايجاد العدم و الأوّل ابقائه بأن لا يفعل القادر فيستمرّ العدم. و لا ريب انّ ازلية العدم و تحقّقه قبل القدرة انّما ينافى فعل العدم و ايجاده– لاستلزامه تحصيل الحاصل لا عدم الفعل بأن لا يفعل الفاعل فيبقى العدم على ما كان–،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۸

لأنّ ابقاء الشىء وجودا كان أو عدما على ما كان لا يوجب تحصيل الحاصل. و كذا كون العدم نفيا محضا إنّما ينافى فعل العدم لا ابقائه كما كان، لأنّ بقاء النفى المحض كما كان لا ضير فيه، و انّما المحال ايجاد النفى المحض.

فان قيل: عدم الفعل أيضا لا يسبقه شىء و لا وجود له فى الخارج، فلا يكون مقدورا؛

ثم أجاب– بعد أن قال: انّ التقابل بين الطرفين المتعلّقين للقدرة/ ۸۸MA / هو تقابل العدم و الملكة لا تقابل التضاد و لا السلب و الايجاب–: بأنّ عدم الفعل عمّا من شأنه أن يكون فاعلا لا بدّ له من سبب، و يمكن أن يكون سببه إرادة ذلك الفاعل له أو عدم ارادته للفعل، فيكون مقدورا و لا فساد فيه؛ انتهى.

و الظاهر انّ توجّه هذا السؤال بعد الجواب المذكور و التصريح فيه بأنّ مقدورية عدم الفعل باعتبار ابقاء ذلك العدم بحاله ليكون مستمرّا بناء على أنّ ابقاء العدم بحاله و تركه مستمرّا على ما كان لا يفيد مقدوريته، لأنّ ما يتعلّق به القدرة لا بدّ أن يصل من الفاعل أثر إليه و عدم الفعل لا يسبقه شىء و لا وجود له فى الخارج، فلا يصل من القادر إليه أثر حتّى يكون مقدورا.

فاجاب: بأنّ عدم الفعل لمّا كان عدم ملكة فلا بدّ له من سبب و السبب إمّا إرادة الفاعل لذلك العدم أو عدم ارادته للفعل، فبقاء ذلك العدم على ما كان يتوقّف على إرادة الفاعل لذلك العدم أو عدم ارادته للفعل، فيصل الأثر منه– على التقديرين– إلى ذلك العدم. و إلى هذا الجواب أشار بعض المشاهير حيث/ ۸۴DA / قال: و يكفى فى كون طرف النفى أثرا بمعنى الاستتباع أنّ القادر لم يشاء فلم يفعل، فانّ عدم الفعل ليس فعل العدم. و توضيحه: انّ عدم المعلول تابع لعدم العلّة بالاتفاق، فعدم الفعل تابع لعدم المشية و

الإرادة و هذا كاف فى القدرة كما قالوا فى تفسيرها-؛ و إن لم يشاء لم يفعل. و لا يحتاج إلى أن يكون العدم مفعولا للقدرة و معلولا للارادة حتّى يتوجّه أن النفى لا يصلح لأن يكون متعلّقا للقدرة، إذ متعلّق القدرة ليس فعل العدم، بل عدم الفعل، و عدم الفعل ليس فعل العدم. فظهر انّ السؤال المذكور فى بادى الرّأى يتوجّه، و لكن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۸۹

بالجواب المذكور يندفع.

و بذلك يظهر ما فى كلام بعض الأفاضل من الاختلال حيث قال- بعد نقله السؤال و الجواب المذكورين-: و فى الجواب بحث؛ أمّا أوّلا: فلأنّ مراد المعترض انّه إذا كان عدم الفعل أيضا متحقّقا دائما- كالعدم- فلا يمكن تعلّق القدرة به لكونه حاصلا قبله؛ و ظاهر انّ ما ذكره فى الجواب ليس فى مقابله؛

و أمّا ثانيا: فلأنّ مثل ما ذكره يجرى فى العدم أيضا، إذ نقول: عدم الشيء الّذى من شأنه الوجود لا بدّ له من سبب إلى آخره، فالعدول عن العدم إلى عدم الفعل لا وجه له.

ثمّ قال: فالحقّ فى الجواب أن يقال: انّه ليس الغرض العدول عن العدم إلى عدم الفعل، بل المراد انّه لا يتعلّق القدرة بفعل العدم حتّى يقال انّ تحقّقه قبلها ينافى ذلك، بل انّه يتعلّق بعدم الفعل و ابقاء العدم بحاله، فالعدم مقدور باعتبار البقاء و الاستمرار. و بالجملة المراد بعدم الفعل هو ابقاء العدم ليكون مستمرّا، و هو مقدور- على ما هو المشهور فى الجواب عن هذا الدليل: انّ العدم مقدور باعتبار استمراره لا أنّه فرق بين عدم الفعل و فعل العدم فى امكان تعلّق القدرة باحدهما دون الآخر-؛ انتهى.

و وجه الاختلال: انّ مراد المعترض ليس قياس عدم الفعل على العدم فى عدم تعلّق القدرة الّتى به يجامع التحقّق دائما، فانّ المجيب لم يفرق بين عدم الفعل و العدم- أى: عدم الشيء- حتّى يتوجّه الاعتراض بالتساوى، بل مراده ما قرّرناه. و حينئذ فيصير ما ذكره بقوله: «و أمّا ثانيا إلى آخره» لغوا.

و ما ذكره من الجواب الحقّ عنده غير دافع للاعتراض!، لأنّ ما ذكره فى الجواب الحقّ عنده من كون العدم مقدورا باعتبار البقاء و الاستمرار كان مأخوذا فى أصل الجواب عن الشبهة، و مع ذلك أورد الاعتراض المذكور؛ فالمراد منه هو ما ذكرناه و حرّرناه.

ثمّ على ما ذكرناه من كون عدم الفعل عدم ملكة عدما مطلقا- أى: العدم بما هو عدم- فيصحّ اتصافه بالاستمرار و عدم الاستمرار ممّا هو من صفات الموجودات، لأنّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۰

العدم إذا اضيف إلى شيء فله وجود فى الذهن؛ فيكون شيئا و يصحّ تعلّق القدرة به- أى: باستمراه-. و بذلك يندفع ما ربّما يتوهّم أن يورد فى هذا المقام: انّ العدم بما هو عدم إذا لم يكن شيئا و لم يصحّ أن يكون متعلّق القدرة فلا تكون له صفة وجودية/ ۸۸MB /- و هى الاستمرار و اللااستمرار-، لأنّ اللاشيء المحض لا تكون له صفة وجودية و إلّا يلزم خلاف الفرض. و على ما ذكر من التفرقة بين العدم المطلق و العدم المضاف و كون عدم الفعل عدما مضافا يمكن أن يقال فى جواب الشبهة: أوّلا: انّه إن اريد بالعدم العدم بما هو عدم فهو لا شيء محض لا يصحّ أن يكون متعلّق القدرة و ليس فيه فعل و صفة وجودية ليصحّ تعلّق القدرة به، لأنّه ليس إلّا الانتفاء المحض، إلّا انّ عدم الفعل و عدم الشيء ليس من هذا القبيل؛ و إن اريد به العدم المضاف فهو شيء من الأشياء و يصحّ أن يكون متعلّق القدرة.

و اعلم! انّ الشبهة المذكورة لا خصوصية لها بالقدرة بالمعنى الثالث- أى: القدرة الملزومة لحدوث العالم الّتى تفرّد باثباتها المليون؛ بل لا خصوصية لها بقدرة اللّه تعالى-، و انّما هى شبهة لنفى القدرة مطلقا، بحيث لو تمّت لدلّت على نفى قدرة العباد و نفى قدرة اللّه مطلقا- أى: سواء كانت بالمعنى الثانى الّذى قال به الحكماء، أى: صحة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات؛ أو بالمعنى الثالث الّذى تفرّد باثباته المليون، أى: القدرة المستلزمة لحدوث العالم-. لأنّه إذا صحّ ما قيل فى الشبهة-: انّ العدم نفى محض فلا يصحّ كونه

متعلّقا للقـدرة- يظهر منه انّ القول بامكان الترك بالنظر إلى الـذات غير صـحيح، لأنّ الترك بمعنى العـدم، فلا يكون متعلّقا للقدرة. و يظهر منه أيضا انّ عدم العالم فى بعض الأوقات بالقدرة و الاختيار غير صـحيح، لأنّ العدم لا يكون متعلّقا للقدرة فيكون العالم معدوما فى وقت عـدم لا ـ يكون بقـدرة اللّه- تعـالى-. و أيضـا: الجواهر الحادثـة بقـدرة اللّه- تعالى- عـدمها ازلىّ بزعم الحكماء أيضا، فيلزم/ ٨۴DB / أن لا ـ تكون مقـدورة للّه- تعـالى- بالنظر إلى ذاته بمعنى كونها ممكنـة الصـدور و اللاصـدور بالنظر إلى ذاته- تعالى-، لأنّ عدم صدورها لا يكون متعلّقا للقدرة.

و الحاصل انّ الشبهة المذكورة لا يجرى فى نفى مطلق القدرة سوى القدرة بالمعنى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩١

الأوّل- أعنى: صـدور الفعل بالعلم و المشـيئة-. فلو تمّت تلك الشـبهة لـدلّت على نفى القـدرة بمعنى صـحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات و بالمعنى الثالث الملزوم لحدوث العالم؛ و دلّت على نفى قدرة العباد أيضا.

و إذ علمت ذلك فنقول: ما ذكر فى الشـبهة من أنّ العدم ازلى و الأزلى لا يكون اثرا للقادر، يرد عليه: إن «١» كان المراد انّ الأزلى لا يكون اثرا للقادر بالقـدرة المتنازع فيها الملزومـة لحدوث الفعل- أى: ما به يصحّ انفكاك الفاعل من كلّ من الفعل و الترك، و يكون منـاطه مـا هو المشـهور بين المتكلّمين من أنّ أثر القـدرة يجب أن يكون حادثا-، ففيه: أمّا أوّلا: انّه على فرض تماميته لا ينفى القـدرة بالمعنى الثانى- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات-، فيكون الزاميا على المتكلّم و لا تكون واردا على الحكيم، مع أنّ المراد من الشبهة أعمّ؛

و أمّا ثانيـا: انّ ذلـك- أى: الانفكاك- انّما يتمّ فى جانب الوجود، إذ الوجود الازلى يمتنع رفعه، فلو كان موجودا أزليا امتنع انفكاك الفاعل عنه، و هو ينافى القـدرة بهـذا المعنى. و أمّا العـدم الأزلى فيمكن رفعه قطعا، فلو كان العـدم ازليا لم يمتنع انفكاك الفاعل عنه، فلا ينافى القدرة بهذا المعنى. و ما قيل: ما ثبت قدمه امتنع عدمه، انّما هو فى الموجودات دون الأعدام، و هو ظاهر.

و إن كـان المراد انّ الأـزلى لا ـ يكون اثرا للقـادر بالقـدرة بكلا المعنيين، ففيه منع ظاهر، لامكان أن يكون أثر القادر بالقـدرة بالمعنى الثانى- أى: صـحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- أزليا، فانّ الضرورة قاضية بجواز ثبوت امكان الترك فى الأزل بالنظر إلى الذات مع وجوب الفعل فيه بالنظر إلى الداعى أو بالعكس. و لذا ذهب الفلاسفة إلى ازلية العالم مع قولهم بالقدرة بهذا المعنى- على ما نسب إليهم فى المشهور-، و لم يقم دليل اصلا على امتناع كون أثر القدرة بهذا المعنى قديما.

فان قيل: أثر القادر المختار مسبوق بالقصـد و الإرادة، فلا يكون أزليا؛ فالعدم الأزلى لمّا لم يكن مسبوقا/ ٨٩MA / بالارادة و المشية فلا يكون اثرا للقادر؛

---

(١)- الاصل: انه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٣٩٢

قلنا: المسبوقية الزمانيـة ممنوعـة و الذاتيـة لا تنافى الازليـة، فيجوز أن يكون أثر القادر قديما زمانيا مسبوقا بالقصد و الإرادة بالذات لا بالزمان.

فـان قيـل: المراد بالأزلى الّـذى لا يكون أثرا للقادر المختار ما لا يتقـدّم عليه شـىء أصـلا-: لا بالزمان و لا بالعليـة-؛ و العـدم الأصـلى بمعنى سـلب الوجود سـلبا تحصـليا لا سـلبا عـدوليا كـذلك- أى: لا يتقـدّم عليه شـىء أصـلا-، إذ كلّ ممكن فى مرتبـة ذاته من دون ملاحظة وجود علّته و عدمها مسلوب الوجود- كما بيّن فى مقامه، و صرّح به الفارابى فى الفصوص و الشيخ فى الشفاء-. و هذا العدم هو الّذى لا يصلح لأن يكون أثرا للمؤثّر لا غيره من الأعـدام المسبوقة بالقصـد و الإرادة بالـذات أو بالزمان، إذ لا شكّ أنّ كثيرا من المقدّمات آثار للمؤثّرات، و على هذا يتمّ عدم كون الأزلى أثرا للقادر عند المتكلّم و الحكيم أيضا، و لا يختصّ بالمتكلّم؛

قلنا: إن اريد بالعدم الأزلى ذلك- أى: ما لا يتقدّمه عليه اصلا، لا ذاتا و لا زمانا-، فلا ريب فى عدم كونه مقدورا، فانّ كون شىء مقدورا- وجودا كان أو عدما- لا يتصوّر بدون أن تتعلّق به قدرة فاعلة، فيلزم تقدّمه عليه البتّة. و على هذا فيكون عدم الشىء مقدورا لا يتعقّل بدون أن يكون هذا الشىء موجودا ثمّ تقدّمته علّة ما، أو يكون عدم شىء مسبوقا لموجود كان من شأنه ايجاد هذا الشىء المعدوم و ابقائه على عدمه كما كان، و حينئذ يكون هذا العدم مقدورا من حيث بقائه و استمراره إذا لوحظ مع تلك العلّة الّتى من شأنها رفعه و ابقائه على حاله، فانّه من حيث يمكن لهذه العلّة أن يرفع هذا العدم و مع ذلك لا يرفعه و لا يبقيه على حاله فيجوز أن يكون متعلّق القدرة من تلك الحيثية و استناده إلى عدم إرادة الفاعل لايجاده أو إرادته لكونه معدوما و هو يكفى لكونه مقدورا- كما ذكرنا أولا فى الجواب عن الشبهة-. و ليس مقدورا من حيث ذاته و حقيقته، إذ لو فرض عدم وجود تلك العلّة لكان هذا العدم أيضا ثابتا، بل باقيا مستمرّا؛ فالمراد: انّه مع فرض وجود الفاعل القادر على عدم الشىء يمكن أن يكون استمرار عدم هذا الشىء مقدورا بالحيثية المذكورة.

و بما قرّرناه من جواز عدم مقدورية العدم إذا كان ازليا ذاتيا فاذا أريد من ازلية

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۳

العدم ازلية ذاته فى الشبهة يرد عليه:/ ۸۵DA / انّ مقدورية الوجود لا يستلزم مقدورية العدم بذلك المعنى، فما ادّعى فى الشبهة من الملازمة ممنوع.

و ممّا ذكر يظهر ضعف ما قيل: يمكن أن يعلّل عدم صلاحية الأزلى لتعلّق القدرة بوجه آخر، و هو: انّه لو كان أثرا لها لزم تحصيل الحاصل، لأنّ الأزلى حاصل قبل تأثير القدرة و مع ذلك لو كان مقدورا لزم تحصيل الحاصل. و وجه الضعف: انّ المراد بالأزلى لو كان ازليا ذاتيا لا تسبقه قدرة و إرادة فلا ضير فى عدم تعلّق القدرة به، و ليس ذلك محلّا للنزاع؛ و إن كان ازليا زمانيا فلا ريب فى تقدّم القدرة و تأثيرها عليه، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

و قيل فى الجواب: انّ هذا الوجه لا يجرى إلّا فى القدرة الحادثة دون القدرة القديمة الّتى هى المقصودة هاهنا، إذ العدم ليس بمتحقّق قبلها.

و لقائل أن يقول: انّ العدم الأصلى للممكنات و إن لم يكن متحقّقا قبل القدرة القديمة- لكونها قديمة ذاتية- إلّا أنّه لا يمكن أن يقال: انّ القدرة القديمة متحقّقة قبله أيضا- لكونه أيضا ازليا ذاتيا-، فلا يكون تأثير القدرة قبله. فلو كان مقدورا لزم تحصيل الحاصل، على أنّ القدرة القديمة تعلّقها حادث و العدم الأزلى لا يستند إلى نفس القدرة القديمة، بل إلى تعلّقها، و تعلّقها لكونه حادثا يكون العدم الأزلى متحقّقا قبله البتة، فتحصيل الحاصل لازم؛ فالصحيح فى الجواب ما ذكرناه.

و قد تلخّص ممّا ذكرناه انّ ما ذكر فى الشبهة من عدم جواز كون الأزلى أثرا للقادر- و لذلك لا يجوز أن يكون العدم الاصلى الّذى هو أزلى متعلّقا للقدرة-، ان أريد به الأزلى الذاتى على الّذى لا يسبقه شىء أصلا فلا ضير فى عدم كون العدم الّذى كان بهذه المثابة مقدورا، و لا يتحقّق وجود ممكن يكون بهذه المثابة حتّى يلزم الفساد، لأنّ كلّ ممكن لا بد أن تسبقه/ ۸۹MB / العلّة البتة زمانا أو ذاتا، فمقدورية الموجودات بأسرها لا يستلزم مقدورية العدم بذلك المعنى، فالملازمة بذلك المعنى «۱» المذكورة فى الشبهة ممنوعة؛ و إن أريد بالأزلى ما لا تسبقه العلّة زمانا و إن سبقته ذاتا فعدم كون مثله أثرا

---

(۱)- الاصل:- بذلك المعنى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۴

للقادر بالقدرة بالمعنى الثانى- أى: صحة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- ممنوع- لما مرّ-؛ و ان ادّعى أنّ الازلى لا يكون أثرا للقادر بالقدرة الملزومة للحدوث فقد عرفت ما يرد عليه. و بذلك يتّضح أنّ تلك المقدّمة المذكورة فى الشبهة- أعنى: كون العدم

أزليا و الأزلى لا يكون أثرا للقادر- لا يصحّ فى نفسها و يمكن دفعها و إن قطع النظر عن الجواب المذكور أوّلا- أعنى: القول بكون العدم مقدورا من حيث البقاء و الاستمرار-.

تتميم

قول المحقّق الطوسى فى التجريد: و انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ «۱»، اشارة إلى الجواب عن الشبهة المذكورة. يعنى انّ الطرف المقابل لفعل شىء- الّذى هو أحد طرفى القدرة- هو انتفاء فعل ذلك الشىء- أى: عدم فعله، لا فعل عدمه-؛ و عدم الفعل ليس فعل الضدّ الّذى هو العدم. و تحقّق العدم قبل القدرة أو كون العدم نفيا محضا إنّما ينافى فعل العدم لا عدم الفعل، إذ هو مقدور من حيث البقاء و عدمه، لأنّ للقادر أن لا يفعل فيستمرّ العدم و أن يفعل فلا يستمرّ. و على هذا فيمكن أن يكون المراد من الانتفاء الترك و يكون المعنى: انّ الطرفين اللذين هما متعلقا القدرة هما الفعل و الترك لا الوجود و العدم حتّى يرد أنّ العدم لا شىء محض لا يصحّ أن يكون متعلّق القدرة، فيكون قوله:

و انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ- الّذى هو العدم- اشارة إلى أنّ متعلّق القدرة هو الفعل و الانتفاء- أى: الترك-، لا العدم حتّى يلزم فعل العدم الّذى هو فعل الضدّ، لأنّ ترك الفعل ليس فعل العدم. ففى هذه العبارة اشارة إلى الجواب عن كلا الدليلين اللّذين أوردا فى الشبهة لعدم جواز كون العدم مقدورا.

و قال بعض الأعاظم فى شرح تلك العبارة: أنها اشارة إلى أن ليس شرط كون انتفاء الفعل متعلّق القدرة كونه فعل الضدّ، فانّ انتفاء الفعل يصحّ أن يكون متعلّقا للقدرة و تحقّق العدم قبل القدرة لا ينافيه، إذ يمكن للقادر أن لا يفعل فيستمرّ العدم و

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الأولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ۲۱۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۵

أن يفعل فلا يستمرّ، فكون العدم الأصلى ازليا لا ينافى تعلّق القدرة بابقائه. و أيضا يكفى فى كون طرف النفى أثرا بمعنى الاستتباع انّ القادر لم يشاء فلم يفعل، فانّ انتفاء الفعل ليس فعل الضدّ الّذى هو العدم؛ انتهى.

و الظاهر انّ ما ذكره هذا القائل جواب واحد لأنّه بعد ما قال:/ ۸۵DB / انّ متعلّق القدرة هو عدم الفعل لا فعل العدم، أشار إلى وجه اندفاع الدليلين المذكورين فى الشبهة لعدم كون العدم مقدورا، فأشار بقوله: و تحقّق العدم ... إلى قوله: أيضا، إلى اندفاع الدليل الأوّل؛ و بقوله: أيضا، إلى اندفاع الدليل الثانى. و قد مرّ توضيحه فيما تقدّم.

و حمل بعض الأفاضل كلامه هذا على جوابين، و جعل ما ذكره إلى قوله: ... أيضا، جوابا مستقلّا، و قوله: أيضا ... إلى آخره، جوابا آخر؛ و قال: الفرق بين الجوابين أنّ الجواب الأوّل حاصله انّ ما ترتّب على قدرة القادر هو استمرار العدم و عدم استمراره لا نفس العدم؛ و حاصل الجواب الثانى- أعنى: ما ذكره بقوله: أيضا ... إلى آخره-: هو أنّ ما يترتّب على قدرة القادر هو نفس العدم، لأنّ الأثر قسمان: أحدهما: ما يتعلّق به الجعل و التحصيل- و العدم لا يكون من هذا القبيل-؛ و ثانيهما: ما يستتبع شيئا سواء كان بحيث يصحّ تعلّق الجعل و التأثير به أولا يصحّ، كالعدم فانّ عدم الفعل المقدور يستتبع عدم مشية القادر، لأنّه يصحّ أن يقال: انّ القادر لم يشاء فلم يفعل؛ فعدم الفعل يترتّب على عدم المشية لأنّ العدم تعلّق به الجعل و التأثير لأنّ الجعل و التأثير لا يتعلّق إلّا بالشىء، و العدم بما هو عدم لا شىء؛ انتهى.

و لا يخفى انّ حمل كلامه على ما ذكرناه-: من كونه جوابا واحدا- اصوب!.

ثمّ على ما ذكرناه-: من صحّة تسليم انّ العدم الأزلى بما هو عدم ليس مقدورا و لا ضير فى منع تعلّق القدرة به- يمكن أن يحمل عبارة المحقّق أيضا على ذلك، بأن يقال: انّ معناه: انّ انتفاء الفعل ليس فعل الانتفاء ليصحّ تعلّق القدرة، لأنّ القدرة لا تتعلّق إلّا/

MA۹۰ / بالفعل، و انتفاء الفعل ليس بفعل حتّى يصحّ تعلّق القدرة به.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۶

مسئلة مهمّة

ذهب المليون إلى عموم قدرة اللّه- تعالى-؛ أى: كون قدرته عامّة شاملة لجميع الممكنات ... و هذا العنوان و إن كان مجمعا عليه إلّا أنّه يحتمل احتمالات لا بدّ من ذكرها و الاشارة إلى أنّ أىّ الاحتمالات هو المقصود.

الأوّل: أن يكون المراد منه انّ قدرته- تعالى- شاملة لجميع الممكنات الموجودة- أى: جميع الموجودات مستند إلى قدرته و ارادته بلا واسطة غيره تعالى-.

الثانى: أن يكون المراد انّ جميع الموجودات مستند إلى قدرة اللّه- تعالى-، سواء كان بلا واسطة أو بواسطة.

الثالث: أن يكون المراد انّ جميع ما هو ممكن بالامكان الذاتى مقدور له- تعالى، أى: انّه تعالى يقدر على ايجاده بلا واسطة أو بواسطة-، فجميع الممكنات الموجودة مستند إليه بلا- واسطة أو بواسطة، و جميع الممكنات المعدومة- أى: ما هو ممكن فى حاقّ الواقع و متن نفس الأمر، سواء وجد فى وقت أو لا يوجد لأجل مصلحة- مقدور له بواسطة أو بدونها، و يمكن له- تعالى- ايجاده بالنظر إلى ذاته.

الرابع: أن يكون المراد انّه- تعالى- يقدر على ايجاد كلّ ممكن ذاتى بلا واسطة غيره، مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسّط زيد، فالموجودات بأسرها واقعة بقدرته- تعالى- بلا واسطة و الممكنات المعدومة مقدورة له بلا واسطة أيضا.

و إذ عرفت ذلك فاعلم! انّه لا ريب فى أنّ الاحتمالين الأوّلين غير مقصودين لاحد من العنوان المذكور، لأنّه بعد اثبات التوحيد و حدوث العالم بأىّ معنى كان يثبت استناد جميع الموجودات إليه- تعالى- بلا واسطة شىء أو بتوسط بعض الأسباب و الشرائط المنتهية إليه- تعالى- بالنسبة إلى بعض الوجودات، بل يثبت احد هذين الاحتمالين من ادلّة اثبات الصانع البتة، و لا حاجة إلى تجشّم استدلال آخر. مع أنّهم ذكروا لاثبات هذا العنوان ادلّة على حدة، فتعيّن أن يكون المراد أحد الاحتمالين الآخرين.

فنقول: الاحتمال الأخير هو مراد الأشاعرة من العنوان المذكور، فانّهم يفسّرونه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۷

بأنّ ما سوى الذات و الصفات من الموجودات واقعة بقدرته و ارادته ابتداء بلا توسّط موجد غيره، و كلّ ممكن الوجود بذاته فانّما يمكن صدوره عنه بحيث لا يجب عليه شىء و لا يمتنع عليه شىء. نعم! عادة اللّه جارية بايجاد بعض دون آخر. و الاحتمال الثالث هو مراد المحقّقين من المتكلّمين و الحكماء من العنوان المذكور، فانّهم قالوا: انّه- تعالى- من حيث ذاته و قدرته الكاملة قادر على ايجاد كلّ ممكن ذاتى، لكن ارادته و عنايته متعلّقة بنظام الكائنات على الوجه الأكمل الأصلح بحال مجموع الممكنات، و القوابل مستعدّة حسب مشيته لقبول بعض انحاء الموجودات دون بعض. فكلّما يدخل من الممكنات فى الوجود فانّما هو على وفق مشيته و عنايته و ملاحظته/ DA۸۶ / لنظام الخير، إمّا بالذات- كالخيرات- أو بالعرض- كالشرور و الآفات-، و جميعها مستندة إليه- تعالى-. و لا يدخل فى الوجود شىء إلّا و هو معلول قدرته و إن كان بوساطة اسباب راجعة إليه. و ليس شىء من تلك الوسائط مضادّا له فى حكمه و منازعا له فى سلطانه. و كلّما لا- يدخل فى الوجود من الممكنات فانّما هو أيضا لأجل عنايته و على وفق مشيته و ملاحظته للنظام الأصلح، و لكنّها مقدورة له- تعالى- بالنظر إلى ذاته الكاملة و قدرته الشاملة، إمّا بلا واسطة أو بتوسّط اسباب راجعة إليه- تعالى-. فهو قادر على ايجاد ما لم يوجد و لن يوجد من الممكنات من حيث ذاته، إلّا أنّ عدم ايجاده لأجل العناية و ملاحظة نظام الخير- كما يقولون فى سائر الممتنعات الواقعة فى نظام الكلّ-.

ثمّ لمّا كان حديث العادة الّذى يثبته الأشعرى باطلا عندنا- بل كلّ من ايجاد بعض الممكنات و عدم ايجاد بعض آخر هو لأجل

المصلحة و ملاحظة نظام الخير-، فالمتعيّن من العنوان المذكور هو إرادة أنّ ذاته- تعالى- من حيث هو قادر على ايجاد جميع الممكنات الذاتية سواء كان بلا واسطة مطلقا أو بتوسّط بعض الاسباب لبعض الممكنات من حيث جهاتها المستندة إليه- تعالى-، إلّا انّ المصلحة الراجعة إلى نظام الخير اقتضت ايجاد بعض الممكنات- و هو ما وجد و يوجد و عدم ايجاد بعض آخر و هو ما لم يوجد و لن يوجد اصلا-. فكما انّ ايجاد كلّ من الممكنات الموجودة/ ۹۰MB / في وقت دون وقت آخر معلّل بالعلم بالمصلحة و ملاحظة نظام الكلّ، فكذلك ايجاد بعض الممكنات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۸

الذاتية دون بعض آخر معلّل بذلك و إن كان ايجاد ما لم يوجد و لن يوجد أيضا مقدورا بالنظر إلى الذات.

و أنت تعلم انّ هذا على فرض تحقّق الامكان الذاتي لبعض المهيات الّتي لا توجد قطّ، سواء كان مشابها لبعض ما وجد من الممكنات- كامكان كرات أخرى غير الكرات الموجودة- أو لا- كامكان حقيقة أخرى سوى الحقائق المحصّلة-.

و لو منع تحقق الامكان الذاتي لغير ما وجد و ما يوجد و عقل عدم وجود ما لم يوجد و لن يوجد بعدم امكانه و عدم قبوله للوجود تعيّن أحد الاحتمالين الأوّلين من العنوان المذكور، لأنّه تكون الممكنات حينئذ منحصرة بالموجودات. و الحاصل انّ المراد من العنوان المذكور: انّ ما هو ممكن ذاتي في حاقّ الواقع مقدور له- تعالى-، فان وجد فانّما هو بتأثيره و ايجاده- تعالى-، و إن لم يوجد قطّ فلمصلحة و حكمة راجعة إلى نظام الخير؛ و لا ريب في صحّة هذا العنوان و حقّيته.

ثمّ على ما فسّر- بكون المراد من القدرة المعنى الثاني الّذي قال به الحكماء أيضا على ما نسب إليهم، أعني: قوّة يتمكّن بها المؤثّر من الفعل و الترك مع العلم و الشعور- فان ضمّت إليها الإرادة وجب الفعل، و إلّا فلا. و يمكن أن يراد منها: المعنى الاخصّ أي: القدرة الملزومة للحدوث الّتي تفرّد المليون باثباتها حتّى يكون المراد من العنوان المذكور تعميمها بالنسبة إلى كلّ الممكنات الذاتية. و يكون معناه: انّ ذاته- تعالى- من شأنه الانفكاك عن جميع الممكنات الذاتية، فكما هو منفكّ عن الممكنات الموجودة- أعني: العالم بجملته- كذلك يكون منفكّا عمّا سواه ممّا هو ممكن بالامكان الذاتي إذا فرض وجوده و إن لم يوجد قطّ. و هذا إذا اريد بالقدرة بالمعنى الأخصّ ما هو الملزوم للحدوث- أي: صحّة انفكاك الواجب عن أحد الطرفين بالنظر إلى الداعي، و هو طرف الوجود-؛ إذ لو أريد به صحّة الانفكاك عن كلّ من طرفي الوجود و العدم بالنظر إلى الداعي لم يصحّ أن يراد بعموم القدرة عمومها بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ما له امكان الصدور عن الغير، إذ لا ريب في أنّ الممكنات الّتي لم توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه- تعالى- بالنظر إلى الداعي و العلم بالأصلح و ان كان ممكنا بالنظر

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۳۹۹

إلى ذاته- تعالى- لتحقّق القدرة بالمعنى المشهور. نعم! لو أريد بعموم القدرة عمومها بالنسبة إلى جميع الموجودات دون جميع الممكنات يجوز أن يراد من القدرة صحّة الانفكاك من كلّ من الطرفين بالنظر إلى الداعي أيضا بشرط أن لا يشترط ايجاد الوقت- كما مرّ-؛ هذا.

و الظاهر انّ ما يستدلّ به على عموم القدرة بأحد المعنيين يمكن أن يستدلّ به على المعنى الآخر أيضا.

ثم انّ بعضهم استدلّ عليه بأنّ علّة المقدورية عامّة في جميع الممكنات، فالقدرة عامّة في جميعها؛ أمّا إنّ علّة المقدورية عامّة في جميعها فلأنّ علّتها الامكان، و هو وصف مشترك بين جميع الممكنات، فيكون جميع الممكنات مقدورا له- تعالى-.

و أورد عليه: بأنّا لا نسلّم انّ الامكان علّة المقدورية، بل انّما هو علّة الحاجة إلى المؤثر/ ۸۶DB /، و المؤثّر إمّا موجب أو قادر؛ فاللازم احتياج جميع الممكنات إلى المؤثّر- سواء كان قادرا أو موجبا-. فلا يلزم مقدورية الجميع، لأنّ ما يحتاج إلى المؤثّر الموجب لا يكون مقدورا.

و أجيب عنه: بأنّه لمّا كان الامكان علّة الحاجة إلى المؤثّر، و التأثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق

المليين، فثبت بـذلك كون الامكان علّـة الحاجة إلى المؤثّر القادر. و التوضـيح: انّ الامكان علّة الحاجة إلى المؤثّر الواجب- لما سـبق من أنّه لا ـ بـدّ من الانتهـاء إليه، إمّـا بلا واسـطة أو بواسـطة-، فكلّ مؤثّر- سواء كان موجبا أو قادرا- ينتهى إلى المؤثّر الواجب، و تأثير المؤثّر الواجب- سواء كان بلا واسطة بينه و بين الأثر أو بواسطة- لا يمكن أن يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا- أي: بمعنى/ ۹۱MA / اسـتحالة الانفكـاك- للاجمـاع على حـدوث العالم؛ فلا بـدّ أن يكون على سبيل الاختيار بمعنى جواز الانفكاك. و الحاصـل: انّ حـدوث العـالم و لزوم الانفكـاك بينه و بين الواجب فى الممكنات و قـدرته بالمعنى المـذكور متساوقين، فما يكون علّة للحاجـة إلى أحـدهما يكون علّة للحاجـة إلى الآخر. و لما كان المفروض كون الامكان علّة للحاجة إلى تأثيره- لانتهاء الجميع إليه- فيكون علّة للحاجة إلى قدرته،

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰۰

فثبت بـذلك كـون الامكـان علّـة للاحتيـاج إلى المؤثّر الواجب القـادر بالقـدرة الملزومـة للحـدوث. و غير خفى انّه إذا وجبت سلسـلة الاحتيـاج إلى المؤثّر الواجب فنقول: تـأثيره بالواسـطة أو بـدونها لا ـ يمكن أن يكون على سبيـل الايجاب بمعنى وجوب أحـد الطرفين بالنظر إلى ذاته؛ لما مرّ من اثبات صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته؛ فثبت كون الامكان علّة للحاجة إلى المؤثّر القادر بالقدرة بالمعنى المشهور أيضا.

و اعترض على الجواب المذكور: بأنّه انّما يتمّ فى الموجودات دون غيرها، إذ الامكان لا يسـتدعى إلّا الحاجة إلى المؤثّر و لا يستدعى وجود المؤثّر، فيجوز فى غير ما وجد من الممكنات أن لا يصـلح شـيء للتأثير فيه؛ أو يصـلح معدوم حاله مثله؛ أو يصـلح الواجب على فرض الايجاب.

هـذا لو أريـد بالمؤثّر المؤثّر فى الوجود. أمّا لو أريد بالمؤثّر. لأعمّ من أن يكون مؤثّرا فى الوجود أو العدم، فالممكن لا بدّ له من مؤثّر بالفعل البتـة، لكن نقول: انّه حينئـذ يجوز أن تكون المعـدومات الممكنـة عـدمها مستندا إلى الواجب على سبيل الايجاب؛ و الاجماع المنقول لا ينفيه؛ أو إلى عدم آخر، بناء على ما قالوا: انّ عدم العلّة علّة العدم؛ انتهى.

و فيه: انّه إذا كـان الامكـان علّـة الحاجـة إلى المؤثّر فكلّ ممكن فى حـدّ ذاته و حاقّ مرتبته محتاج إلى المؤثّر، فالممكنات المعـدومة أيضا تكون محتاجة إلى المؤثّر و كلّ ما هو محتاج إلى المؤثّر يكون من شأنه فى حدّ ذاته قبول التأثير من مؤثّر.

ثمّ نقول: قاطع البرهان-: هو المشاهدة و العيان- دلّ على أنّ ذات الواجب مؤثّر فى الممكن باجناسه المختلفة و انواعه المتباينة، إمّا بلا واسـطة أو بواسـطة بعض الاسـباب و الشـروط. ففى ذاته- تعـالى- قوّة التـأثير فى الممكن من حيث هو، فلو فرض فى غير ما وجـد من الممكنات ممكن و ادّعى أنّ الواجب لا يصـلح للتأثير فيه لا بواسـطة و لا بدونها نقول: انّ عدم الصلاحية إمّا راجع إلى ذات الواجب- فهو باطل، لأنّ ذاته تعالى من حيث هى صالحـة للتأثير فى الممكن، و إلّا لم يؤثّر فى ممكن أصـلا-؛ أو إلى ذات الممكن- فهو أيضـا باطل، لأنّ ذات الممكن من حيث هى من شأنها قبول الأثر من

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰۱

الواجب، و إلّـا لم يقبـل ممكن منه التـأثير مطلقـا-. فأىّ ممكن فرض يكون قبوله التأثير من الواجب ثابتا له بالنظر إلى ذاته و إلى ذات الواجب- تعـالى شـأنه-. فلو فرض ممكن لم يقبـل الأـثر منه فليس ذلـك بالنظر إلى ذات الواجب أو ذات الممكن، بل إنّما هو بالنظر إلى أمر خـارج من ذاتهمـا، و مـا هو إلّـا ملاحظـة أصلحيـة النظـام الأكمـل و عـدم كون ايجـاد ذاته أو ايجاد بعض ما يتوقّف عليه من الشروط و الاسباب صلاحا بالنظر إلى النظام الأصلح.

ثم تحلّل الواسـطة فى بعض الممكنـات إنّما هو إذا أخـذت القـدرة بمعنى صـحّة الصـدور و اللاصـدور بالنظر إلى الـداعى فى بعض الأوقات- أي: صـحّتها بالامكان الوقوعى و على فرض الصـدور أو اللاصـدور فعلا-. و انّما لا بدّ فى ايجاد بعض الممكنات من تحلّل الواسـطة إمّا لنقصان جوهره و ذاته من قبول الوجود بلا واسـطة، أو بملاحظـة النظام الأصـلح. و كـذا ربّما كان عـدم بعض الممكنات

المعدومة بواسطة عدم بعض الممكنات الأخر، و لو كان هذا البعض موجودا لكان البعض الأوّل أيضا موجودا، فعدمه مستند إلى عدمه، لكونه شرطا و واسطة/ ٨٧DA / له. و أمّا إذا أريد بالقدرة المعنى المشهور- أعنى: صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذات الفاعل- فلا حاجة إلى الواسطة، بل القدرة بهذا المعنى ثابت له- تعالى- بالنسبة إلى جميع الممكنات بلا واسطة؛ لأنّ كلّما يفرض من الممكنات إمّا مقدور له، أو مقدور لمقدوره، و مقدور المقدور مقدور بالنظر إلى الذات و إن توقّف تعلّق القدرة به بالفعل على واسطة.

فان قيل: كما انّه يجوز اختلاف الممكنات فى العلل- و اختلاف عللها باختلافها، و لذا بعضها يصدر عن الواجب بلا واسطة/ ٩١MB / و بعضها يصدر عنه بواسطة عقل و بعضها بواسطة نفس و بعضها بواسطة حركة أو جسم ... إلى غير ذلك- فيجوز أن يكون بعضها ممّا لا يصلح شيء للتأثير فيه، أو يكون علّته المستقلّة أو شرطه ممكنا معدوما حاله مثل ذلك البعض. و الحاصل: انّه يجوز أن يكون ما به الاختلاف فى بعض الممكنات على حقيقتها الخاصّة مقتضية لعدم صلاحية شيء للتأثير فيه أو مقتضية لقبول التأثير من معدوم حاله مثله سواء كان هذا المعدوم مؤثّرا مستقلّا فيه أو واسطة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ۴٠٢

لايصال الأثر من الواجب إليه، و إن كان قبول التأثير من الواجب بالنسبة إلى ما به الاشتراك- أعنى: الامكان- ثابتا له، فيكون ما به الاشتراك بين المهيات الامكانية- أعنى: الامكان- مقتضيا للاحتياج إلى مطلق المؤثّر و ما به الاختلاف بينها- أعنى:

خصوص الماهية- مقتضيا لعدم صلاحية شيء للتأثير فيه، أو للاحتياج إلى ممكن معدوم هو أيضا محتاج إلى معدوم آخر، و هكذا؛

قلنا: لمّا سلّمتم اقتضاء ما به الاشتراك- أعنى: امكان «١» الاحتياج إلى مطلق المؤثّر و اقتضاء خصوصية «٢» الماهية الاحتياج إلى مؤثّر خاصّ فنقول: يلزم منه احتياج كلّ ممكن إلى مؤثّر خاصّ، فيكون بعض الممكنات المعدومة الّذى نقل الكلام إليه.

و قيل: يجوز أن لا يصلح شيء للتأثير فيه أو كان محتاجا إلى مؤثّر معدوم محتاجا إلى مؤثّر خاصّ. فهذا المؤثّر الخاصّ إمّا أن يكون ممتنعا أو واجبا بلا واسطة أو بواسطة ممكن موجود أو بواسطة ممكن معدوم، أو يكون ممكنا موجودا أو معدوما. و الأوّل بديهى البطلان، لأنّ احتياج الممكن إلى الممتنع غير معقول؛ و على الثانى و الثالث- أعنى: كون المؤثّر واجب الوجود بلا واسطة أو بواسطة ممكن موجود- ثبت المطلوب؛ و الأخيران- أعنى: كون الممكن مؤثّرا مستقلّا، سواء كان موجودا أو معدوما- أيضا باطلان، لأنّ الممكن من حيث هو لا وجود له، فكيف يجوز أن يستقلّ بافاضة الوجود؟! بل إذا ثبت افتقار شيء إليه فلا بدّ أن ينتهى إلى الواجب البتة؛ و على الرابع- أعنى: كون المؤثّر واجبا بواسطة معدوم- هو أيضا يتوقّف على واسطة معدوم آخر، و هكذا إن انتهت سلسلة الوسائط إلى واسطة موجودة ثبت به المطلوب و إلّا لزم التسلسل فى تلك الوسائط المعدومة، و العقل يحكم ببطلان مثل هذا التسلسل.

على أنّه لو قطع النظر عنه نقول: انّ تلك السلسلة المعدومة بحيث لا يشذّ عنها شيء إن كان وجودها ممتنعا فيكون ما فرضناه ممكنا ممتنعا، هذا خلف. و إن كان وجودها ممكنا فيكون مجموع هذه السلسلة محتاجة إلى مؤثّر، و لا يتصوّر حينئذ مؤثّر

---

(١)- الاصل: الامكان.

(٢)- الاصل: خصوص.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ۴٠٣

سوى الواجب، فيكون مؤثّرها واجب الوجود لذاته. و عدم تأثيره فيها حينئذ و بقائها على العدم انّما هو لملاحظة النظام الأصلح لعدم تصوّر شيء سواه، و بذلك يثبت المطلوب.

و ليس لأحد أن يقول: انّ كلّ واحد من تلك السلسلة المعدومة و إن كان ممكنا لكن مجموعها ممتنع؛ لأنّ حكم المجموع حكم

الآحاد بالضرورة، و المنكر مكابر!.

ثمّ إذا انتهى الاحتياج إلى الواجب يكون تأثيره على سبيل القدرة و الاختيار- لمّا ثبت من كونه تعالى قادرا مختارا-، فما ذكره المعترض من جواز أن يكون بعض الممكنات المعدومة بحيث يصلح الواجب للتأثير فيه على سبيل الايجاب ساقط.

و على ما ذكرناه يظهر اندفاع ما قيل: انّ كون الامكان علّة للحاجة إلى المؤثّر و انتهاء جميع المؤثّرات إلى الواجب- تعالى- و كون تأثيره مساوقا للقدرة بمعنى انفكاك ذاته عن العالم لا- يثبت مقدورية كلّ ممكن بمعنى امكان تعلّق القدرة به بلا واسطة، مع أنّ المقدورية بهذا المعنى هى الّتى وقع التنازع فيها بعد الاتفاق فى مقدورية الفعل المطلق له- تعالى-.

و انّما قلنا: لا- يثبت المقدورية بالمعنى المذكور، إذ للخصم أن/ DB۸۷ / يقول: صدور بعض الممكنات إنّما يكون عن بعض مقدوراته- تعالى- طبعا أو اختيارا أو عنه بدون إرادة مشروطا بوقوع بعض مقدوراته- كما قد يكون صدور بعض الأفعال الطبيعية للحيوان مشروطا ببعض أفعاله الارادية-، و انفكاك الفاعل عن فعل انّما يستلزم «۱» مقدوريته له إذا كان هذا الانفكاك بسبب علمه و ارادته لا- مطلقا- أى: و لو كان لأجل توقّفه على/ MA۹۲ / بعض الشرائط فعلا كان أو غيره-، إذ القدرة بأىّ معنى فسّرت يعتبر فيها سببية المشية للصدور و عدمه. نعم! عدم صدور الفعل عنه أزلا اصلا و صدور العالم وقت حدوثه حيث لا يتصوّر إلّا بمشية العلم و الإرادة لا لأجل التوقّف على فعل آخر استلزم مطلقا القادرية و مقدورية المطلق له؛ انتهى.

و وجه الاندفاع ما تقدّم من أنّ كون الامكان علّة للحاجة إلى المؤثّر و انتهاء

---

(۱)- الاصل:+ يستلزم.

جميع المؤثّرات إليه- سبحانه- يوجب كون جميع المقدورات بلا- واسطة إذا أخذ القدرة بالمعنى المشهور، لأنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له بالنظر إلى الذات؛ أو بواسطة أو بدونها إذا أريد من القدرة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير. فما قال المعترض:

من أنّه لا- يثبت مقدورية كلّ ممكن- بمعنى امكان تعلّق القدرة بلا- واسطة- إن اراد انّه لا- يثبت مقدورية الكلّ بالقدرة بالمعنى المشهور فهو بيّن الفساد؛ و إن أراد أنّه لا- يثبت مقدورية الكلّ بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، ففيه: انّه غير ضارّ، لأنّ المطلوب أعمّ. على أنّه لو سلّم ما نقلناه من بهمنيار- من أنّ الممكن لا- شىء محض، فلا- يمكن أن يكون موجدا لشىء- يثبت مقدورية الكلّ له- تعالى- بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير أيضا بلا واسطة- كما ذهب إليه الأشاعرة-. و على أىّ تقدير إذا انتهى الكلّ إليه- تعالى- و لو بتخلّل الوسائط فى بعض الممكنات يكون صدوره منه- تعالى- بالقدرة و الإرادة لقيام الأدلّة على ذلك.

فما ذكره من أنّ صدور بعض الممكنات عن بعض مقدوراته- تعالى- طبعا أو اختيارا، ففيه: انّه إنّما ينافى مقدورية الكلّ له- تعالى- بلا واسطة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، لا بالقدرة بالمعنى المشهور؛ فلا ضير فيه.

و ما ذكره من جواز صدور بعض الممكنات عنه- تعالى- بدون إرادة- ... إلى آخره-، ففيه: انّه مدفوع بما دلّ على أنّ كلّ فعل منه- تعالى- بالعلم و الإرادة. و على ما ذكرناه من أنّ المدّعى انّ كلّ الممكنات مقدورة له- تعالى- سواء كان بلا واسطة أو بواسطة و انّ قدرة جميع القادرين ينتهى إليه- تعالى- يندفع أيضا ما أورد على الدليل المذكور: بأنّا لا نسلّم أنّ كلّ ما هو مقدور هو مقدور له- تعالى-، لم لا يجوز أن تكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين؟!، فانّ المعتزلة-

القائلين بأنّ افعال العباد مقدورة لهم- يخصّصون خلق الاجسام بقدرة البارى- تعالى-.

و وجه الاندفاع: انّه مع تسليم تحقّق الخصوصية لبعض المقدورات بالنسبة إلى بعض القادرين نقول: لا ريب فى انتهاء قدرة بعض

القادرین إلیه- تعالی-، لأنّه لمّا کان مقدور المقدور للشیء مقدورا له، وجب انتهاء جمیع المقدورات إلی الواجب بالذات؛
جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰۵
و به یثبت المطلوب من شمول تعلّق قدرته بجمیع المقدورات.
ثمّ لا- یخفی انّه إذا کان مقدور المقدور للشیء مقدورا له- کما هو الحقّ الصریح- فیثبت للواجب عموم القدرة بالنسبة إلی کلّ الممکنات بلا واسطة نظرا إلی ذاته- کما اشیر إلیه-. و تخلل الوسائط إنّما هو لأجل قصور و نقصان فی المعلول أو لمصلحة راجعة إلی النظام الأصلح لا لعدم القدرة بالنظر إلی الذات بدونها، فعموم القدرة بمعنی امکان الصدور بالنظر إلی الذات ثابت له- تعالی- بلا واسطة. فما ذکرناه من أنّ المدّعی اثبات عموم القدرة- سواء کان بلا واسطة أو بالواسطة- انّما هو إذا أرید بالقدرة امکان الفعل و الترک امکانا وقوعیا- أی: الامکان بالنظر إلی داعی الصدور و اللاصدور-؛ هذا.
علی أنّ ما نسب إلی المعتزلة، ففیه: انّ المعتزلة لم ینفوا امکان تعلّق قدرة الواجب بأفعال العباد بالنظر إلی مجرّد ذاته، بل إنّما ینفون تعلّق الإرادة بایجاد الأفعال- کما یعلم من التأمّل فی أدلّتهم-.
و الحاصل: انّه لا- ریب فی تحقّق الفرق بین التعلّق بالفعل و بین امکان التعلّق، و المعتزلة إنّما نفوا التعلّق بالفعل لا امکان التعلّق، و المطلوب اثبات/ ۸۸DA / امکان التعلّق لا التعلق بالفعل.
فان قیل: انّ العلاوة انّما یرد إذا کان مراد المورد انّ المعتزلة خصّوا خلق الأجسام بقدرة الباری- تعالی-، بمعنی انّ قدرته مقصورة علیه و لا یتناول أفعال العباد، و لیس کذلک؛ بل مراده انّ المعتزلة نفوا/ ۹۲MB / قدرة العباد علی خلق الأجسام و قالوا: انّه مختصّ بالواجب- تعالی- و لیس العباد قادرین علیه، و إذا جاز ذلک- أی:
جاز أن تکون لبعض المقدورات، أعنی: الاجسام، خصوصیة مع قدرة الباری تعالی دون قدرة العباد- فلم لا یجوز العکس بأن تکون لبعض المقدورات خصوصیة مع قدرة العباد دون قدرته- تعالی-؟!، فیکون مقدورا للعباد لا له- تعالی-، و الظاهر انّه لا یتوجّه علیه حینئذ ما ذکر فی العلاوة؛
قلنا: هذا خلاف ظاهر کلام المورد، إذ علی هذا یکون قولنا: «و إذا جاز ذلک
جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰۶
فلم لا- یجوز العکس- ... إلی آخره-» مطلوبا فی کلام المورد؛ بل هو خلاف ما یقتضیه المقام، لأنّ مقصود المورد أن یمنع ما اتّفق علیه الملیون من شمول قدرة الواجب- تعالی- لجمیع الممکنات بلا واسطة أو بواسطة فی بعضها، و ظاهر انّ منع ذلک و القول بجواز خصوصیة بعض المقدورات لقدرة العباد- نظرا إلی أنّ بعض المقدورات له خصوصیة بقدرة الباری تعالی دون العباد- ممّا لا وقع له اصلا، لان المدّعی لعموم القدرة یقول: لجمیع المقدورات خصوصیة بالنسبة إلی قدرة الباری و لیست لغیره قدرة فی نفسه، فکیف یصیر ذلک سند المنع؟!.
و الحاصل: انّ قولهم: خلق الجسم مختصّ بقدرة اللّه دون العبد لا یضرّ قولنا: کلّما هو مقدور فهو مقدور له- تعالی-؛ و انّما یضرّ لو قلنا: کلّ مقدور فهو مقدور کلّ قادر، و لم نفعل.
علی أنّ المتعارف الشائع فی الاستعمال- علی ما ذکره المحقّق التفتازانی- قصر مدخول «الباء» علی ما قبله؛ یقال: خصّصت الفلان بالذکر، أی: ذکرته دون غیره.
فقول المورد: یخصّصون خلق الاجسام بقدرة الباری، معناه: انّ قدرته- تعالی- مخصوصة بخلق الاجسام و لا یتعلّق بخلق افعال العباد.
و بما ذکرناه یظهر أنّه لا یمکن أن یستدلّ صریحا أیضا بخصوصیة بعض المقدورات بالنسبة إلی قدرة الباری- تعالی- علی جواز خصوصیة بعض المقدورات بالنسبة إلی قدرة غیره، لأنّه لو سلّمت تلک الخصوصیة فانّما هی الخصوصیة الشرطیة و الوسطیة دون الخصوصیة الاستقلالیة، لانتهاء کلّ قدرة إلی قدرته- تعالی-. و إذا انتهی الکلّ إلیه- تعالی- فلا یخلوا ممکن من کونه مقدورا له أو

مقدورا لمقدوره، و مقدور المقدور مقدور له- تعالى- بالنظر إلى ذاته و إن اقتضى نقصان جوهره أو صلاح نظام الخير لتخلّل الواسطة، فيثبت عموم القدرة بالمعنى المشهور بلا واسطة؛ هذا.

و اعترض بعض الأفاضل على الدليل المذكور أيضا: بأنّه لا خصوصية له لعموم قدرة الواجب- تعالى-، بل لو تمّ لدلّ على عموم قدرة كلّ واحد، إذ الامكان الذاتى يكون نسبته إلى كلّ الفاعلين على السواء، فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة إلى كلّ

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰۷

واحد و ليس فى الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب.

و التحقيق انّ المقدورية الّتى معنى مضائف للقادرية أمر بين الفاعل و المفعول، و كما أنّه لا بدّ لحصولها من عدم اباء المعلول عن الوجود و رفع المانع من قبله عن تعلّق القدرة كذلك لا بدّ له من طرف الفاعل من شيئين: أحدهما: قوّة يتمكّن الفاعل بها من التأثير، و إلّا لكان كلّ ممكن يمكن صدوره عن كلّ أحد، و هذا مشترك بين الموجب و المختار؛ و الثانى: عدم كون هذا الصدور لازما، بل كون لزومه سبب الإرادة. و الامكان و إن كان مصحّحا للمعنى الأوّل- أعنى: عدم اباء المعلول عن الموجود- لكنّه نسبته متساوية إلى كلّ الفاعلين؛ فلا يكفى مجرّد هذا المصحّح لصدور كلّ ممكن عن كلّ فاعل. و لكون هذا الصدور على سبيل القدرة بل لو حصل الأمران المذكوران أيضا- أعنى: القوة المذكورة و عدم كون الصدور لازما لفاعل- حصلت القادرية و المقدورية؛ فان حصلا له بالنسبة إلى جميع الممكنات حصل له عموم القدرة، و إن حصلا له بالنسبة إلى بعضها حصلت القدرة بالنسبة إليه، فانّه قد يحصل الأمران المذكوران بالنسبة إلى بعض الممكنات دون البعض- كما نرى من أنفسنا بالنسبة إلى بعض الأفعال دون بعضها مع تساوى الكلّ فى المصحّح الّذى هو الامكان-، فلا يستلزم الامكان فى المعلول حصول الأمرين المذكورين فى كلّ فاعل أو فى/ MA۹۳ / الواجب لتحصيل القادرية و المقدورية. بل لو لم يحصل الأمر الثانى- أعنى: عدم كون الصدور لازما بالنظر إلى ذات الفاعل- لم تحصل القادرية و المقدورية و إن حصل للفاعل الأمر الأوّل- أعنى:

القوّة الّتى يتمكّن بها من التأثير- لما ذكرنا من أنّها مشتركة بين الموجب و المختار. فربّما كانت قوّة التأثير/ DB۸۸ / ثابتة للواجب بالنسبة إلى كلّ الممكنات و لكن كان التأثير لازما لذاته- تعالى- بالنظر إلى بعضها، فلا تثبت قدرته- تعالى- بالنسبة إليه؛ انتهى ما ذكره بتوضيحه.

و لا يخفى ضعفه و سقوطه!، لانّه إذا قلنا بأنّ الممكن لا يجوز أن يوجد ممكنا آخر لا من جهته المستندة إليه و لا من جهته المستندة إلى الواجب- على ما تقرّر عليه آراء الفلاسفة كما نقلناه عن بهمنيار- فلا يكون لغيره- تعالى- فعلية و تأثير حتّى يكون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۰۸

الامكان نسبته إليه و إلى الواجب على السواء.

و يعترض على الدليل حينئذ بأنّه لو تمّ لدلّ على عموم قدرة كلّ أحد، لأنّه لا يكون أحد غيره- تعالى- حينئذ فاعلا، بل الفاعلية منحصرة به- تعالى-. و إذا كان الفاعلية و التأثير بالنسبة إلى الكلّ منحصرة به- تعالى- يثبت شمول قدرته- تعالى- على الكلّ، لما تقرّر و ثبت من أنّ فعله و تأثيره انّما هو على سبيل القدرة و الاختيار دون الايجاب.

و إن قلنا: يجوز أن يكون الممكن واسطة فى الايجاد بجهته المستندة إلى الواجب- تعالى-، فيكون المطلوب حينئذ اثبات عموم قدرته- تعالى- و لو كان بالواسطة بالنسبة إلى بعض الممكنات؛

فنقول: لا ريب فى انتهاء قدرة جميع الفاعلين إليه- تعالى- و ليست لغيره قوّة استقلالية على ايجاد شيء حتى يثبت له عموم القدرة بالنسبة إليه، بل كلّ فاعل سواه يكون واسطة فى الافاضة و تنتهى قدرته إليه- تعالى-، فكلّ ما له قدرة و قوّة التأثير عموما أو خصوصا تنتهى قدرته إليه، و إذا انتهت إليه يثبت له عموم القدرة بلا واسطة فى القدرة بالمعنى المشهور، و بلا واسطة أو بواسطة فى القدرة المستجمعة. لما تبيّن من أنّ تأثيره إنّما هو على سبيل القدرة و الاختيار؛ هذا.

و قيل: المشهور فى الاستدلال على عموم القدرة انّ المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، و المصحّح للمقدورية هو الامكان- فانّ الوجوب و الامتناع يحيلان المقدورية-، و نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء، فاذا ثبت قدرته على السواء على بعضها ثبت على كلّها.

و أنت تعلم انّه لا فرق بين هذا الاستدلال المشهور و بين الاستدلال المذكور فى ورود ما تقدّم؛ و الجواب مشترك.

و لقائل أن يمنع وجوب استناد جميع صفاته إلى ذاته- تعالى- إن اريد بالاستناد عدم التوسّط مطلقا- لانتقاضه بمثل الإرادة الّتى تتعلّق ببعض الممكنات دون بعض-، فلا بدّ حينئذ من توسّط صفة أخرى شأنها التخصيص و الترجيح، كما تعلم بالأصلح.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤٠٩

هذا على قواعد المعتزلة؛ و أمّا على قواعد الأشاعرة فينتقض بمثل أقدار العبد قدرة مؤثّرة أو كاسبة، فانّه لاختصاصه ببعض دون بعض لا بدّ من توسّط الإرادة.

و إن اريد بالاستناد الانتهاء إلى الذات بدون توسيط مباين فلا يكون الدليل حينئذ مفيدا- لاحتمال وساطة صفة شأنها الترجيح و التخصيص، كما يعلم بالأصلح و الإرادة-؛ و حينئذ كما يتعلّق العلم بالأصلح و الإرادة ببعض دون بعض تتعلّق القدرة أيضا ببعض دون بعض، فلا يثبت عموم القدرة.

نعم! يمكن أن يخصّص الصفات بالقدرة و يدّعى عدم تقديم مخصّص عليها.

و لقائل أيضا أن يمنع استلزام احالة الوجوب و امتناع المقدورية لكون الامكان مصحّحا لها، لجواز أن يكون المصحّح أمرا آخر؛ أو المراد بالصحّة هنا الامكان الوقوعى و رفع الامتناع بكلّه، فهذا مثل أن يقال: المصحّح للتلوّن هو الامكان، إذ الوجوب و الامتناع يحيلانه مع أنّ الشفيف مثلا لا يقبله.

ثم أنت خبير بأنّه إن كان المراد من أمثال هذا الاستدلال اثبات عموم القدرة بمعنى الامكان الوقوعى و الصدور و اللاصدور الفعليين- أى: صحّتها بالنظر إلى الداعى فى بعض الاوقات بالنسبة إلى جميع/ ٩٣MB / الممكنات بلا واسطة- فاتمامها مشكل، إذ لا يلزم من كون الامكان علّة للمقدورية أو الاحتياج إلى المؤثّر كون جميع الممكنات الذاتية مقدورا للواجب بلا واسطة، إذ اللازم من العلّة كون الجميع مقدورا أو محتاجا إلى المؤثّر، فعلى الأوّل لا يلزم إلّا اشتراك الجميع فى الاستناد إلى فاعل قادر؛ و ليس بلازم أن يكون ذلك الفاعل هو الواجب. فيجوز أن يكون الفاعل لبعض الممكنات الذاتية- على فرض وجودها- بعضا آخر من الممكنات على سبيل القدرة؛ و على الثانى يجوز أن يكون الفاعل لبعضها بعضا آخر على سبيل القدرة و الايجاب.

و أمّا إذا كان المراد اثبات عموم قدرته بالمعنى المذكور بالنسبة إلى جميع الممكنات سواء كانت بلا واسطة أو بواسطة بعض الأسباب و الشروط فلا يرد شىء/ ٨٩DA / من الايرادات المذكورة، لأنّه لا ريب فى أنّ الامكان إمّا علّة المقدورية أو علّة الحاجة إلى المؤثّر، فكلّ ممكن ذاتى له حاجة إلى مؤثّر يمكن أن يصدر بتلك الحاجة منه- إمّا على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ١، ص: ٤١٠

سبيل القدرة أو على سبيل الايجاب-. فمؤثّره إن كان واجبا مختارا ثبت المطلوب، و إن كان ممكنا آخر لا بدّ له من الانتهاء إلى الواجب. و إذا انتهى سلسلة الاحتياج إليه يثبت كون المؤثّر فى جميع ما هو ممكن ذاتى واجب الوجود لذاته على سبيل القدرة- بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعى فى بعض الاوقات، أى: القدرة الملزومة للحدوث-. لأنّ الممكنات الذاتية إمّا موجودة أو معدومة، و استناد وجود الأولى إلى الواجب بعد تعميم المدّعى ظاهر.

و لمّا ثبت حدوث العالم يثبت الانفكاك بينها و بين الواجب أيضا. و استناد اعدام الثابتة إليه- تعالى- أيضا ظاهر، لأنّ عدم ما هو ممكن فى نفسه إمّا مستند إلى عدم إرادة الواجب لمصلحة راجعة إلى نظام الكلّ أو إلى عدم الواسطة و الشروط المنتهى بالأخرة إلى عدم إرادة الواجب- كما مرّ مفصّلا-. و على التقديرين يثبت استناد اعدام الممكنات المعدومة إليه- تعالى-، فبالتعميم المذكور يثبت

استناد وجودات الموجودات إليه مع تحقّق الانفكاك بينها و بين الواجب و استناد أعدام الممكنات المعدومة إليه- تعالى- أيضا. و به تثبت القدرة الملزومة للحدوث.

ثمّ التعميم المذكور لا ضير فيه، لأنّه لا مانع فى استناد بعض الممكنات إليه- تعالى- بواسطة بعض الاسباب و الشروط من حيث جهاتها المستندة إليه- تعالى-، امّا بأن يكون واسطة فى الافاضة من اللّه- تعالى-، حتّى يكون أصل الافاضة فى الكلّ منه- تعالى- و الوسائط إنّما هى شروط و معدّات لتحقّق الافاضة منه- تعالى-، أو يكون بعضها مفيضا أيضا بما اودع اللّه فيه من التمكّن و الاقتدار بقدرته؛ و هذا أيضا منه- تعالى- بالحقيقة.

قال بعض الأعلام: الظاهر انّ مدّعى القوم شمول قدرته لجميع المقدورات مطلقا-: سواء كانت بواسطة أو بلا واسطة-، فانّ من قال بالوسائط لم يقل بأنّها مستقلّة فى الايجاد، بل الوسائط انّما هى ادوات و آلات و اسباب و وسائل إلى بعض الأفعال. بل أفعال اللّه- تعالى- كلّها كذلك، فانّ بعضها سبب لبعض، فمن أراد أن يفعل فعلا له اسباب و أدوات فلا بدّ أن يحصل تلك الاسباب أوّلا حتّى يفعل ذلك الفعل بتلك

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۱

الاسباب، فليس لأحد حينئذ أن يقول: انّ ذلك الفعل ليس مقدورا لذلك الفاعل لتوقّفه على تلك الاسباب. نعم! لو لم تكن تلك الاسباب مقدورة له يصحّ ذلك؛ لكن اللّه- تعالى- ليس كذلك، بل الكلّ بفعله- تعالى-. فاذا فعل اللّه- تعالى- فعلا باسباب مخلوقة له- تعالى- لم يقدح ذلك فى كون ذلك الفعل مقدورا له- تعالى-. اذ الظاهر انّ معنى كون حركات العباد مقدورة له- تعالى- ليس انّه يمكن صدور تلك الحركات من اللّه- تعالى- بلا واسطة، كيف و الحركة لا بدّ لها من محرّك قريب مباشر للتحريك و مسافة تصحّ فيها تلك الحركة و اعضاء و جوارح، فكيف يمكن صدور تلك الحركة عمّن هو منزّه عن امثال ذلك؟!. فالحقّ انّ صدور تلك الحركة مقدورة له- تعالى- بأن يخلق اسبابا و ادواتا تحصل بسببها تلك الحركة. فالقول ببعض الوسائط من ضروريات تنزيه اللّه- تعالى- و تقديسه.

و الحكماء القائلون بالوسائط فى الايجاد- كالجواهر المجرّدة و العقول الفعّالة و النفوس المدبّرة- قد جعلوا تلك الوسائط بالنسبة إلى كلّيات العالم كالاسباب الجزئية بالنسبة إلى تلك الأمور الجزئية مثلا، فليس فى العالم موجود و لا فى رتبة/ ۹۴MA / الامكان ممكن إلّا و هو مقدور للّه- تعالى- عندهم؛ فالظاهر انّه لم يذهب إلى عدم الاحتياج إلى الوسائط و اثبات القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى جميع الموجودات سوى الاشاعرة الّذين لا يقولون بالربط العقلى و النسبة الايجابى اصلا، لا له- تعالى- و لا لغيره.

و بذلك يندفع ما ذكره بعض الأفاضل حيث قال: من جوّز أن تكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة إلى بعض القادرين له أن يمنع المقدّمة القائلة بأنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له بلا واسطة. و إن أريد من هذه المقدّمة انّ مقدور المقدور للشىء مقدور له- أعمّ من أن يكون بواسطة أو بدونها-، فممنوع؛ لكن لا يثبت حينئذ شمول قدرته لجميع المقدورات بواسطة أو لا، لكن الظاهر انّ المراد اثبات شمولها لجميعها بلا واسطة؛ انتهى.

ثمّ على ما ذكر انّما يكفى الشمول- سواء كان بواسطة أو بدونها- فى القدرة جامع الأفكار و ناقد الأنظار ج ۱ ۴۱۲ مسئلة مهمة ..... ص : ۳۹۶

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۲

المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

و أمّا القدرة بالمعنى/ ۸۹DB /- المشهور- أعنى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات-، فالحقّ ثبوت عمومها له- تعالى- بلا واسطة- كما أشرنا إليه مرارا- لما ثبت بالبراهين من أنّ كلّما يصدر عن الواجب فانّما يصدر عنه بالقدرة بهذا المعنى دون الايجاب المقابل له، و إذا انتهى سلسلة الموجودات إليه- تعالى- فلا يخلوا موجود من كونه صادرا عنه أو صادرا عمّا صدر عنه، و

الصادر عن الصادر عن الشىء ممكن الصدور عنه، فكلّ موجود إمّا مقدوره أو مقدور مقدوره، و مقدور المقدور للشىء مقدور لهذا الشىء بالنظر إلى ذاته. و تخلّل الوسائط إنّما هو للمصالح الراجعة إلى نظام الخير أو لقصور بعض الممكنات عن استفاضة الوجود بدون الواسطة.

ثمّ ما يدلّ على ثبوت عموم قدرته بهذا المعنى بالنسبة إلى الممكنات الموجودة- أى: كون الجميع ممكن الصدور و العدم بالنظر إلى ذاته فى جميع الاوقات، و وجوب وجوده فى وقت حدوثه انّما هو للعلم بالأصلح- يدلّ بعينه على ثبوت عموم قدرته بالنسبة إلى الممكنات المعدومة- أى: كون جميعها ممكن الصدور و اللاصدور بالنسبة إلى ذاته تعالى-، و وجوب عدم صدورها انّما هو للعلم بالأصلح. و ان استند عدم بعض إلى عدم بعض آخر فانّما هو لقصوره أو للمصلحة الراجعة إلى نظام الكلّ.

و يمكن أن يكون عدمه مستندا إليه- تعالى- نظرا إلى ذاته، لأنّ جميع اعدام الموجودات لا يخلوا من أن يكون مستندا إليه- تعالى- أو مستندا إلى عدم ينتهى بالأخرة إليه- تعالى-، و المستند إلى المستند إلى الشىء مستند إلى هذا الشىء، فيمكن أن يكون عدم كلّ معدوم مستندا إليه- تعالى- بالنظر إلى ذاته. و إذا استند إليه- تعالى- يكون الاستناد على سبيل القدرة و الاختيار بالمعنى المشهور، لما تقرّر من البراهين من أنّ تأثيره انّما هو بالقدرة بهذا المعنى.

و قد تلخّص ممّا تقرّر انّ الحقّ فى هذه المسألة انّ القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعى فى بعض الاوقات- أى: القدرة الملزومة للحدوث-، فعمومها ثابت بشرط أن يكون المراد اثبات عمومها بالنسبة إلى جميع الممكنات سواء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۳

كان بواسطة أو بدونها. فأصل القدرة بهذا المعنى انّما يثبت بأمرين ثابتين: أحدهما:

استناد بعض الممكنات إليه- تعالى-، و ثانيهما: حدوث العالم. و عمومها يثبت بمقدّمة بديهية عقلية هى انّ سلسلة الافتقار و وجود كلّ موجود ينتهى إليه- تعالى-.

و أمّا القدرة بالمعنى المشهور- أى: صحّة الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- فعمومها ثابت بلا واسطة، فأصل القدرة بهذا المعنى انّما يثبت بما تقدّم من الأدلّة الدالّة على ثبوت القدرة بهذا المعنى للواجب- تعالى-. و عمومها يثبت بمقدّمة ظاهرة هى انّ مقدور المقدور للشىء مقدور لهذا الشىء.

فان قلت: على ما ذكرت من تجويز تخلّل الوسائط يلزم صدور بعض الممكنات من بعض آخر البتّة إمّا على سبيل الاختيار أو على سبيل الايجاب، و يلزم منه عدم امكان صدور بعض الممكنات عنه- تعالى- فضلا عن صدوره عنه بالقدرة و الاختيار؛

قلت: قد أومأنا إلى انّ تخلّل الواسطة بأىّ معنى كان لا يدفع كون استناد جميع الممكنات إليه- تعالى-، فانّ لزوم تخلّل الوسائط / ۹۴MB / فى بعض الممكنات لأجل عدم قبوله لافاضة الوجود بلا واسطة لقصوره و نقصه، فلا بدّ فى افاضة الوجود عليه من الوسائط. فان كان أصل الافاضة على الجميع منه- تعالى، كما هو المقرّر عند الحكماء- فلا يكون وجود ممكن مستندا إلى ممكن آخر؛ و إن كانت الافاضة على بعض من بعض آخر بجهته المستندة إليه- تعالى- و بما أودع اللّه فيه من اقداره و تمكينه لهذه الافاضة فيكون أيضا بفعله- تعالى-، و يكون تأثيره و افاضته فى هذا البعض بهذا الطريق؛ فلا يكون وجود هذا البعض أيضا مستندا إلى ممكن، بل يكون مستندا إليه- تعالى- بالحقيقة.

ثمّ لمّا قام البرهان على لزوم كون تأثيره و فعله بطريق القدرة و الاختيار دون الايجاب، فجميع ما صدر عنه- بواسطة أو بدونها- يكون بطريق الاختيار؛ و كان عدم صدوره ممكنا له بالنظر إلى ذاته و إن وجب صدوره بالنظر إلى ارادته و علمه بالأصلح.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۴

فان قيل: لعلّ من الممكنات ما لا يمكن صدوره بطريق الاختيار و القدرة، بل لزم صدوره بطريق الايجاب؛

قلنا: لمّا ثبت انتهاء سلسلة الاحتياج و وجود كلّ موجود إليه- تعالى- و ثبت أيضا انّ كلّما يصدر عنه- تعالى- فانّما يصدر عنه بطريق

القدرة فثبت انّ كلّما صدر عنه بواسطة أو بدونها فانّما يصدر عنه بالقدرة و الاختيار، و كان عدم صدوره ممكنا عنه بالنظر إلى ذاته؛ و جميع ما لم يصدر عنه فلم يصدر عنه أيضا بالقدرة و الاختيار و إن كان صدوره ممكنا/ DA۹۰ / بالنظر إلى ذاته. و وجوب الصدور فى الأوّل و وجوب عدمه فى الثانى انّما هو لأجل المصالح الراجعة إلى نظام الخير.

فان قيل: الافعال الصادرة عن الطبائع بالايجاب- كالاحراق للنار- كيف يمكن أن يصدر عنه- تعالى- بالقدرة و الاختيار؟!؛

قلت: لمّا كان أصل الطبائع صادرا عنه- تعالى- فما صدر عنه ممكن الصدور عنه- تعالى-، لأنّ الصادر عن الصادر عن الشيء ممكن الصدور عن ذلك الشيء. و إذا كان ممكن الصدور عنه فيكون مقدورا له- تعالى- بالنظر إلى ذاته و ان وجب صدوره الفعلى الوقوعى بطريق الايجاب عن الطبائع بالنظر إلى الأمور الخارجة من المصالح الراجعة إلى أحسن النظام.

فان قيل: يجوز أن تكون مهيات بعض الممكنات مانعة من تعلّق القدرة بها و ان لم يمتنع ذلك بالنظر إلى ذات الواجب، فانّ اثبات عموم قدرته بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة و المعدومة يتوقّف على استواء نسبة ذاته- تعالى- إلى الجميع. و هذا على ما ذهب إليه الأشاعرة-: من أنّ المعدوم ليس بشيء و انّما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا و لا تخصّص فيه قطعا، و من أنّ المعدوم لا مادّة له و لا صورة- صحيح، لانّه لا يتصوّر اختلاف فى نسبة الذات إلى المعدومات الّتى لا تمايز فيه اصلا بوجه من الوجوه. و أمّا على ما ذهب إليه المعتزلة من أنّ المعدومات متميّزة أو على ما ذهب إليه الحكماء من أنّ للمعدوم مادّة فلا يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته- تعالى- دون بعض. فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۵

الثابتة المتميّزة مانعة من تعلّق القدرة به، و على قانون الحكمة جاز أن يستعدّ المادّة لحدوث ممكن دون آخر؛ و على التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء.

ثمّ لا ريب فى أنّ مذهب الأشاعرة ظاهر الفساد، لانّه لو صحّ لزم أن لا يتصوّر اختلاف بنسبة الإرادة و تعلّقها- أيضا- إلى الممكنات، فلا يتصوّر اختلاف نسبة الايجاد بأن يوجد بعض الممكنات دون بعض، بل لا بدّ أن يوجد الجميع أو لا يوجد شيء أصلا. بل لا يتصوّر اختلاف النسبة إلى الاوقات أيضا، فلا بدّ أن يوجد ما يوجد فى وقت واحد؛ بل إذا كان المعدوم نفيا محضا لم يثبت له الامكان حتّى يثبت له المقدورية. و إن يثبت له الامكان يثبت له سائر لوازم الماهية، فيثبت التمييز و يتحقّق اختلاف النسبة. و إذا كان هذا المذهب ظاهر الفساد فلا يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته- تعالى- دون بعض!؛

قلنا: جواب هذا الايراد و إن ظهر من الكلمات السابقة و لكن نعيده توضيحا و نقول: لا ريب فى تمايز المعدومات نظرا إلى ثبوت الوجود الذهنى، فهى متمايزة فى التعقّل. لكن التمايز لا يصير منشئا لعدم تعلّق قدرة الواجب ببعضها، لأنّه لا ريب فى أنّ الامكان علّة للاحتياج إلى المؤثّر، فجميع الممكنات محتاجة إلى المؤثّر. فما يفرض من أنّه يمكن أن لا يتعلّق قدرة الواجب به/ MA۹۵ / نقول: لا ريب فى احتياجه إلى مؤثّر، فمؤثّره إن لم يكن واجب الوجود و افترض مميزه «۱» أن يكون مؤثّره غيره- تعالى- فان كان هذا المؤثّر موجودا ينتهى وجوده إليه- تعالى- البتة؛ لدلالة ادلّة اثبات الصانع على انتهاء جميع الموجودات و قوّة جميع الفواعل و تأثير جميع المؤثّرات إليه- تعالى-، فيكون هذا البعض معلولا له بالواسطة. و إذا كان معلولا له يكون معلولا له بالقدرة و الاختيار و لو كان عدم ايجاده أيضا ممكنا له، و انّما وجب وجوده بالداعى- لما مرّ مرارا من أنّ تأثيره تعالى فى جميع معلولاته إنّما هو بطريق الاختيار-.

ثمّ لمّا كان هذا البعض موجودا منه- تعالى- بالواسطة فينتهى سلسلة الوسائط إلى ما هو موجود منه- تعالى- بلا واسطة. و ما يوجد ممّا وجد عن الشيء يمكن أن يوجد

---

(۱)- كذا فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۶

عن هـذا الشـيء بالنظر إلى ذاته و ان لزم تخلّل الوسائط بالنظر إلى الأمور الخارجة، فالبعض المذكور ممكن الصدور عنه- تعالى- بلا واسطة. فتتعلّق القدرة بالمعنى المشهور به بلا واسطة. و إن كان هذا المؤثّر- أي: مؤثّر ما فرض عدم تعلّق القدرة به- معدوما نظرا إلى فرض عـدم هـذا البعض الّذى فرض أن القـدرة لا يتعلّق به و ادّعى انّ مؤثّر هذا المؤثّر أيضا معدوم- ... و هكذا إلى غير النهاية- فقد عرفت انّه لا بدّ لجميع هذه المعدومات الممكنة من مؤثّر و ينتهى إلى الواجب- كما مرّ توضيحه-. و إذا انتهى إلى الواجب ثبت تعلّق القدرة به، فان لم يوجد فظاهر- فانّما ذلک لأجل المصالح الراجعة إلى أحسن النظام-، و تعلّق القدرة به نظرا إلى ذاته- تعالى- ثابت؛ هذا.

و قـال بعض المشاهير فى دفع المنع المـذكور: على قاعـدة الاعتزال- أعنى: جواز كون الخصوصـية مانعـة من تعلّق القـدرة- انّ كلّ ما يمكن صدوره من الغير يمكن صدوره عن/ ۹۰DB / الواجب باعتبار كونه فاعلا- أي: بدون اعتبار كونه مريدا و عالما بنظام الخير- و إن لم يجز صـدور بعض ما يصـدر عن الغير عنه- تعالى- مع هـذا الاعتبار- إذ لا يلزم من كون الشـيء ممكن الصـدور عن الغير كونه متعلّقا لقـدرة الواجب المسـتجمعة لجميع شـرائط التأثير-، فعلى قاعدة الاعتزال لا يلزم إلّا جواز أن تكون خصوصـية بعض المعدومات الممكنة مانعة من تعلّق القدرة الشاملة لجميع شـرائط التأثير الّتى من جملتها الإرادة، لا جواز أن تكون الخصوصية مانعة من تعلّق مطلق القـدرة، بمعنى انّه لو اراد ما له تلک الخصوصـية لم يقع بقدرته. فالمدّعى: انّ نسـبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم و الإرادة بالنسـبة إلى جميع الممكنـات الّتى لهـا امكان الصـدور عن الواجب على سواء و انّ نسبة الـذات من حيث هى بـدون اعتبار كونه عين العلم و الإرادة بالنسـبة إلى جميع الممكنات الّتى لها امكان الصـدور عن الغير على سواء، و لا خفاء فى صدق هذين الحكمين؛ انتهى ما ذكره بأدنى تغيير.

و حاصـله: انّ خصوصـية بعض الممكنات ليست مانعـة من كونه متعلّقـة للقدرة بالمعنى المشـهور- أعنى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات-، فهو ممكن الصدور عن الواجب بالنظر إلى ذاته و إن امتنع صدوره عنه بالنظر إلى داعى الإرادة و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۷

العلم بنظام الخير- أى: ليس مقدورا له بالقدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، أعنى: القدرة بمعنى صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الداعى فى بعض الاوقات-، و هى القدرة الملزومة للحدوث؛ فانّ متعلّق تلک القدرة انّما هو ما يمكن صدوره عن الواجب.

و أنت تعلم انّ أحـد الجزءين من كلامه- أعنى: عـدم كون الخصوصـية مانعـة من تعلّق مطلق القـدرة- مطـابق لما ذكرناه فى بيان أنّ الخصوصية ليست مانعة من تعلّق القدرة بالمعنى المشهور، فمراده من مطلق القدرة هى القدرة بالمعنى المشهور.

فان أورد عليه: بأنّه لم لا يجوز أن تكون تلک الخصوصـية مانعـة من تعلّق مطلق قدرة الواجب- تعالى-؟، فلا بدّ لابطال هذا الاحتمال من دليل!؛

فجوابه: انّ مقدور المقدور مقدور و معلول المعلول معلول، فكلّ ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله أيضا بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة، و كلّ ما هو مقدور لغيره- تعالى- يكون مقدورا له- تعالى- بحسب ذاته.

و أمّا الجزء الآخر من كلامه- أعنى: كون الخصوصـية مانعـة من تعلّق القـدرة المسـتجمعة لجميع شـرائط التأثير- إن كان هو القـدرة بمعنى صـحّة الفعـل و الترک فى بعض الأوقـات بالنظر إلى الـداعى و غيره/ ۹۵MB / من شـرائط التـأثير- أي: امكـان الفعل و الترک بالامكـان الوقوعى- و لو فى زمـانين بأن يختلف زمان الفعل و الترک- أي: يقع الترک فى زمان و الفعل فى زمان آخر، لأنّ امكانهما معـا بالنظر إلى الـداعى غير جائز على التحقيق كما مرّ-، فالقـدرة بهـذا المعنى هو ما يوجب الترک فى زمان و الفعل فى زمان آخر. و مقـابله مـا يوجب احـدهما دائمـا و هى القـدرة المستلزمة لصـحّة الانفكـاک بين الواجب و بين كـلّ من طرفى الفعل و الترک؛ و هى القدرة المسـتلزمة للحدوث. و قد بيّنا انّ الخصوصية ليست مانعة من تعلّق تلک القدرة بالواسطة، و انّما هى مانعة من تعلّق القدرة بهذا المعنى بلا واسطة.

فکان علی هذا القائل أن یشیر إلی هذا التفصیل.

و إن کان المراد عنها- أی: من القدرة المستجمعة لجمیع شرائط التأثیر- هی القوّة

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۸

الموجبة للفعل أو الترک- أی: التمکّن الّذی صار منشئا للوجود أو العدم بالفعل، سواء کان مستلزما للانفکاک أم لا، بل وجب معها أحدهما دائما و لم یرد منها القدرة الملزومة للحدوث-، نقول: لو صحّ ذلک فلا ریب فی لزوم کون التمکّن المذکور بالعلم و المشیّة، فرجع إلی القدرة بالمعنی الأوّل من معانی القدرة المتقدّمة- أی: کون الصدور و اللاصدور بالعلم و المشیّة و إن وجب أحدهما-. و لا ریب فی کون جمیع الممکنات متعلّقا للقدرة بهذا المعنی و لو جعل التعلّق أعمّ من التعلّق بلا واسطة أو بواسطة. و بالجملة لا شبهة فی أنّ الخصوصیة لیست مانعة من تعلّق القدرة المستجمعة لجمیع شرائط التأثیر بالواسطة، سواء أرید منها أحد المعانی المذکورة أو معنی آخر غیرها. و الاطلاق بکون الخصوصیة مانعة منها غیر مناسب.

علی أنّ هذا القائل صرّح بأنّ القدرة المتنازع فیها بین الفلاسفة و الملیین هی القدرة الملزومة للحدوث، و هی الّتی کان هذا القائل بصدد اثباتها و اثبات عمومها دون القدرة بالمعنی المشهور، لتصریحه بأنّه متّفق علیه بین الکلّ. فما ذکره من أنّ الخصوصیة لیست مانعة من تعلّق القدرة بالمعنی/ ۹۱DA / المشهور لا یفیده، بل لا بدّ له من بیان عدم کونها مانعة من تعلّق القدرة الملزومة للحدوث؛ هذا.

و ما ذکر فی الایراد المذکور من انّه علی قانون الحکمة جاز أن تستعدّ المادّة لحدوث ممکن دون آخر، فلا یکون نسبة الذات إلی الجمیع علی السواء؛

ففیه: أمّا أوّلا: انّه علی قانون الحکمة لا یمکن أن یؤثّر و یوجد إلّا واجب الوجود بالذات، فکلّ شیء له امکان قبول الوجود فانّما یوجد من الواجب الوجود بالذات الّذی هو باعتبار ذاته موجود، فانّ الممکن الّذی لیس له فی حدّ ذاته وجود محال عندهم اتصافه بالایجاد.

و الحاصل: انّ الحکماء لمّا لم یجوّزوا التأثیر فی الموجود لغیره- تعالی- فکلّ ما هو مقدور للغیر لا بدّ أن یکون مقدورا له- تعالی-، بل اطلاق کلامهم و ادلّتهم یدلّ علی انّ افعال العباد أیضا لیست صادرة عنهم، بل بقدرته- تعالی- و إن کان الحقّ خلافه.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۱۹

نعم! قبول الوجود و قبول الحرکات و الأفعال یتحقّقان فی الممکنات. و «۱» یدلّ علی ذلک ما نقلناه سابقا عن التحصیل.

و أمّا ثانیا: فلأنّ ذلک- نعنی جواز استعداد المادّة لحدوث ممکن دون آخر- لا یوجب تجویز صدور ممکن عن غیر الواجب، بل یوجب عدم امکان صدوره عن الواجب لا تجویز صدوره عن غیر الواجب، فهو لا ینافی قولنا: کلّ ما هو مقدور الغیر مقدور له- تعالی-. و لا یقدح ذلک فی عموم قدرته، لأنّ المدّعی منه شمول قدرته لجمیع ما له امکان الصدور عن مؤثّر، فلو فرض ما لم یمکن تعلّق قدرة فاعل به- لعدم استعداد المادّة لحدوثه- و صحّ اطلاق اسم الممکن علی مثله فلا ضیر فی عدم تعلّق قدرته- تعالی- به؛ و لو لم یصدق علیه اسم الممکن و کان معدودا فی الممتنع فالأمر فیه ظاهر.

و بما ذکرنا یندفع ما قیل: انّ مقصود المورد انّه إذا کانت المادّة مستعدّة لحدوث ممکن دون آخر لم تکن نسبة الذات إلی جمیع الممکنات علی السواء، لا أنّه یجوز صدور ممکن عن غیر الواجب؛ و لم یلزم من الجواب المذکور ثبوت تساوی النسبة، بل اللازم منه عدم ایجاب کون المادّة مستعدّة لحدوث ممکن/ ۹۶MA / دون آخر- لجواز صدور ممکن عن غیر الواجب-، و هو غیر المقصود.

و وجه الاندفاع: انّ ما یقدح فی عموم القدرة انّما هو جواز صدور ممکن عن غیر الواجب، لا عدم جواز صدور ممکن عن فاعل اصلا؛ فالمورد إن ادّعی انّه یلزم علی قاعدة الحکمة صدور ممکن عن غیر الواجب یکون مقدورا له- تعالی-، فلا یثبت عموم القدرة؛ فیندفع دعواه بالجواب المذکور؛

و إن لم يدع و اكتفى بمجرّد لزوم عدم جواز صدور ممكن عن فاعل؛

فيجاب عنه: بأنّه غير قادح فى عموم القدرة.

و الحقّ انّ هذا الجواب غير صحيح على القواعد الّتى قرّرناها، لأنّ كلّما صدق

---

(۱)- الاصل:- و.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۰

عليه اسم الممكن و هو ممكن فى حدّ ذاته و حاقّ مرتبته يكون متعلّقا للقدرة المطلقة و إن لم تتعلّق به القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير- نظرا إلى أمر خارج عن ذاته من عدم استعداد المادّة لحدوثه أو غير ذلك من المصالح الراجعة إلى نظام الكلّ- كيف لا؟! و كلّ ممكن محتاج إلى مؤثّر، فلا بدّ لكلّ ماهية ممكنة من مؤثّر؛ و فرض ممكن لا يحتاج إلى المؤثّر فرض انقلاب الحقيقة. و إذا كان لكلّ ممكن مؤثّر- سواء كان موجودا أو معدوما- يكون لهذا الممكن الّذى لم تستعدّ المادّة لحدوثه أيضا مؤثّر إمّا موجود أو معدوم. و إذا احتاج إلى مؤثّر بأىّ نحو كان ينتهى اختصاصه بالاخرة إلى الواجب- كما مرّ مفصّلا-، فيكون متعلّقا للقدرة المستجمعة لشرائط التأثير بالواسطة و للقدرة بالمعنى المشهور بلا واسطة، نظرا إلى أنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له بالنظر إلى ذاته. فالقول بأنّ مثل هذا الممكن لا تتعلّق به قدرة الواجب اصلا غير صحيح.

فالحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ استعداد المادّة لحدوث ممكن دون آخر لا يوجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب؛ يعنى: كون استعداد المادّة شرطا لحدوث الممكن لا- يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة إلى نفس القدرة الّتى هى معتبرة عندهم، بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشاء لم يفعل، لا- أنّ المشية عندهم لا تتعلّق بما لم يستعدّ المادّة لحدوثه- لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح-، فكلّ ممكن لو تعلّقت كان صادرا عنه- تعالى-.

و الحاصل انّ هذا الممكن مقدور له- تعالى- بالقدرة بالمعنى المشهور- أعنى:

صحّة الصدور و اللاصدور بالنظر إلى ذاته تعالى- و إن لم يكن مقدورا بالقدرة بمعنى صحّة الفعل بالنظر إلى الداعى و غيره من شرائط التأثير.

فان قيل: إذا لم تستعدّ المادّة لحدوث ممكن فلعلّه لا يقدر الواجب- تعالى- على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة إلى اصل القدرة أيضا من غير اعتبار استجماع الشرائط، / DB۹۱ / و لا بدّ لنفيه من دليل؛

قلنا: بعد تسليم انّ مثل هذا الممكن محتاج إلى مؤثّر و تسليم انتهاء سلسلة المؤثّرات- موجودة كانت أو معدومة- إلى الواجب يثبت قدرة اللّه- تعالى- على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۱

ايجاد هذا الممكن نظرا إلى مطلق القدرة، و انكار ذلك مكابرة. و قد ظهر و وضح انّ المنع المذكور- أعنى: جواز كون الخصوصية فى الممكنات مانعة من تعلّق القدرة- مدفوع على قاعدة الاعتزال و الحكمة و أمّا على اصول الأشاعرة فلا يرد أصلا حتّى يحتاج إلى الدفع، لعدم التمايز و التخصيص عندهم فى المعدومات و إن كان اصلهم فاسدا!.

و قال بعض المشاهير: لا فرق بين مذهب الأشاعرة و مذهب المعتزلة و الحكماء فى ورود المنع؛ إنّما الفرق فى دفعه، فانّ الأشعرية لمّا اعتقدوا أن ليس التأثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب بأنّه يلزم من كونه غير مقدور له عدم امكان صدوره عن الغير، فانّ كلّ ما يمكن صدوره عن الغير فانّما يصدر عن الواجب بالذات. و أمّا على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور أن يقال: مرادهم من تساوى نسبة ذات الواجب إلى جميع الممكنات هو تساوى النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الإرادة و العلم بالأصلح؛

و أورد عليه: بأنّه لمّا جعل بناء الاستدلال المشهور و صحّته على عدم ثبوت التمايز بين المعدومات و كون المعدوم لا شيئا محضا و نفيا صرفا لا امتياز فيه أصلا، فلا مجال لورود المنع المذكور اصلا. و انّما يرد على من لم يقل بذلك و اثبت الامتياز و الخصوصية للمعدومات/ ۹۶MB /- كالمعتزلة و الحكماء-، فورود المنع على المذاهب الثلاثة لا- وجه له. إلّا أن يكون نظر هذا القائل إلى أنّ القول بعدم التمايز اصلا ممّا لا- يعقل، إذ حينئذ لا- يعقل وجود البعض دون البعض، بل لا معنى حينئذ للبعض و البعض!؛ فلا بدّ للأشعرى أيضا أن يقول بتمايز بين المعدومات فى الجملة و إن لم يكن على نحو ما يقوله المعتزلة، و حينئذ لا فرق بين المذاهب الثلاثة فى ورود المنع. و لا يخفى ما فيه من التكلّف؛ انتهى.

و قال بعض الفضلاء: و لو كان بناء الاستدلال المشهور على عدم تمايز المعدومات بناء على أنّ المعدوم نفى محض يكون بين مذهب الأشاعرة و مذهب المعتزلة فرق قطعا فى ورود المنع، إذ لا مجال على هذا القول للقول بكون البعض مقدورا دون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۲

بعض، بل لا- يتصوّر حديث البعض و الكلّ، إذ لا تمايز أصلا. ثمّ قال: و الظاهر انّ القائل بعدم الفرق بين المذهبين فى ورود المنع أعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى- بناء على ثبوت الوجود الذهنى-، و جعل المبنى ما ذهب إليه الأشاعرة من عدم تفاوت الممكنات فى نظره باعتبار العلم بالنفع و غيره، بخلاف مذهب المعتزلة؛ و حينئذ لا فرق بين المذهبين فى ورود المنع. لجواز اختلاف نسبة ذات الواجب إلى الممكنات على مذهب الأشاعرة من جهة أخرى، فانّ سند تجويز الاختلاف لا ينحصر فى ثبوت المعدومات الّذى قال به المعتزلة، فانّ العلم المقدّم على الايجاد ممّا يصلح سندا للاختلاف قطعا و لو لم تتفاوت الممكنات فى نظره- تعالى- باعتبار العلم عند الأشاعرة، فيمكن أن يجعل سند المنع جريان العادة بانحاء البعض دون البعض، أو اختلاف المهيات فى انفسها باللوازم و الذاتيات؛

فدفع عنهم: بأنّه لو لم يكن بعض الممكنات مقدورا له- تعالى- لم يكن ممكن الصدور عن الغير، فانّما يصدر عن الواجب بالذات؛

و عن المعتزلة: بان مرادهم تساوى النسبة باعتبار كونه فاعلا مع قطع النظر عن الإرادة و العلم بالأصلح، و حينئذ يصحّ عموم القدرة على المذهبين و لا ينافيه مذهب المعتزلة؛ انتهى.

و غير خفىّ انّ امثال هذه التوجيهات تكلّفات باردة!.

و الحقّ انّ المنع المذكور على مذهب الأشاعرة غير وارد- نظرا إلى ما ذهبوا إليه من عدم التمايز فى المعدومات-. نعم! أصل مذهبهم فاسد- كما أشير إليه-. فما ذكره القائل المذكور من عدم الفرق بين المذهبين فى ورود المنع غير صحيح.

ثمّ ما ذكره فى وجه دفع المنع المذكور من قبل الأشاعرة و إن كان ثابتا من مذهبهم- لأنّه لا شكّ انّ الأشاعرة نفوا التأثير عن غيره تعالى-، فعلى ما ذهبوا إليه ظاهر انّ كلّما هو مقدور للغير لا بدّ أن يكون مقدورا له- تعالى-، إلّا أنّ الكلام فى صحّة الاستدلال المشهور و فى اثبات ما ذهبوا إليه. و لو بنى الأمر على مجرّد هذا المذهب لم يفتقر اثبات عمومية القدرة إلى استدلال أصلا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۳

ثمّ بعد اثبات ما ذهبوا/ ۹۲DA / إليه من نفى التأثير عن غيره- تعالى- إنّما يثبت مجرّد انّ كلّما هو مقدور للغير مقدور له- تعالى- و لا يثبت مقدورية كلّ ممكن له- تعالى-، و قد عرفت انّ عموم القدرة يتوقّف على ذلك؛ هذا.

و قد استدلّ بعض المشاهير على عموم القدرة: بأنّ امكان الصدور عن الغير بالارادة علّة للمقدورية، إذ الشيء الّذى لم يتّصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتّصف بالمقدورية، و ما اتصف به اتّصف بها و ثبت بينهما التلازم المفيد للعلّية المثبتة للمطلوب. بل هو يكفى لاثبات المطلوب و إن لم يفد العلّية بالمعنى المعروف، فانّ مرادنا بالعلّية ما يتناول مثل التلازم، فلا يرد انّه لا يلزم ممّا ذكر إلّا التلازم بين امكان الصدور عن الغير بالارادة و المقدورية، و هو لا يفيد علّية لها لجواز أن يكونا معلولى علّة ثالثة. و الظاهر انّ امكان الصدور عن الغير بالارادة هو المقدورية، و الفرق بينهما بالاجمال و التفصيل كالفرق بين الانسان و الحيوان الناطق. فالمراد بالعلّية

هاهنا ينبغى أن يكون علّية الحكم- كما يقال: علّة انسانية زيد إنّما هى كونه حيوانا ناطقا-.

و اذ صحّ استلزام امكان الصدور عن الغير بالارادة للمقدورية نقول: و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير له امكان/ ۹۷MA / الصدور عن الواجب- تعالى- سواء كان بالواسطة أو بلا واسطة نظرا إلى ادلّة اثبات الصانع و اثبات التوحيد، فقدرة الواجب متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير. فمن لم يجوّز كون الممكن فاعلا مستندا إلى أنّ الممكن باعتبار انّه ممكن لا شىء محض و ما كان كذلك لا يصحّ أن يصير موجدا يكون عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب و قدرته. و من جوّز كون الممكن محرّكا للأجسام جوّز أن يوجد الواجب- تعالى- حركات الأجسام، ضرورة أنّ القادر على ايجاد المحرّك قادر على ايجاد الحركات.

و الحاصل: انّ قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير لا- تتعلّق إلّا بالممكنات الّتى لها امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، إمّا بلا واسطة- كما ذهب إليه البعض- أو مطلقا، مع الاتفاق فى أنّ صدور غير الحركات من الجواهر انّما هو من الواجب. و أمّا قدرته على الاطلاق فهى متعلّقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۴

انتهى ما ذكره بزيادة بعض مقدّماته المطوية.

قال بعض الأفاضل: تقرير هذا الدليل على محاذات ما ذكره أن يقال: كلّ مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالارادة، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الغير مطلقا؛ ينتج: انّ كلّ مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا. ثمّ نقول: كلّ مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة- سواء كان بواسطة أو بغيرها-، لوجوب انتهاء جميع الاغيار إلى الواجب؛ ينتج: كلّ مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة.

و يمكن اختصاره بأن يقال: كلّ مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة- لما ذكرنا-، فتحصل النتيجة.

و إنّما حملنا كلامه على قياسين لمكان قوله: «بالارادة»، اذ لو لم نعتبره فى الاوسط يلزم إمّا الغائه أو عدم تكرّر الأوسط. و إن اعتبرناه لم يلزم من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب- كالاحراق الصادر عن النار مثلا- متعلّقا لقدرته- تعالى-؛ انتهى.

و توضيح ما ذكره أخيرا بقوله: «و انّما حملنا كلامه»: انّ المستدلّ المذكور جعل صغرى القياس قولنا: كلّ مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة، و كبراه قولنا:

و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب، و جعل النتيجة قولنا: و كلّ مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. فاعتبر قوله: «فى الإرادة» مع الأوسط فى الصغرى و لم يعتبره معه فى الكبرى. فان اعتبرناه معه فى الكبرى و قلنا تركه فيها حوالة على الظهور، يكون المراد من «المقدور» فى النتيجة ما هو ممكن الصدور عن الغير بالارادة، فيلزم منه أن يكون كلّ ما هو ممكن الصدور عن الغير بالارادة ممكن الصدور عن الواجب و لا يكون ما هو ممكن الصدور عن الغير بالايجاب- كالاحراق الصادر عن النار- ممكن الصدور عن الواجب. و إن لم نعتبره

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۵

معه فى الكبرى/ ۹۲DB / و قلنا: لا حاجة إليه فيها، فيلزم الغائه فى الصغرى، فلا بدّ أن يحمل قوله على قياسين، بأن نقول: ذكر صغرى القياس الأوّل و كبرى القياس الثانى مع نتيجته، و أحال ساير اجزائهما على الظهور.

ثمّ حمل قول المستدلّ المذكور على قياسين- و كان اثبات المطلوب بقياس واحد ممكنا فى الواقع- و قال: «و يمكن اختصار الاستدلال»، فجعل الصغرى قولنا: «كلّ مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا»- أى: سواء كان بالارادة أو بغيرها-، و ادّعى الضرورة فى ذلك؛ و جعل الكبرى قولنا: «و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة»، و جعل دليل ذلك ما اشرنا إليه آنفا من أنّ جميع الأغيار ينتهى إلى الواجب؛ فكلّ ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب

بالارادة، سواء كان بواسطة أو بغيرها؛ فتحصل النتيجة- أعنى قولنا: «كلّ مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة»-.

هذا ما ذكره بعض الأفاضل فى شرح كلام القائل المذكور مع توضيحه.

و يرد عليه- على تقدير جعل الاستدلال المذكور قياسين-: أنّ المراد من «المقدور»: الّذى جعل موضوعا لصغرى القياس/ ۹۷MB / و حمل عليه قولنا: «له امكان الصدور عن الغير بالارادة»، لا ما يصلح لتعلّق القدرة به- كما هو ظاهره-، أو الممكن مطلقا. فعلى الأوّل لا يلزم من القياسين- اللذين ذكرهما- إلّا انّ كلّ ما يصدر عن الشىء بالقدرة له امكان الصدور عن الواجب، و هذا لا يشمل ما يصدر عن شىء بالايجاب- كالاحراق للنار-؛ مع أنّ غرضه ادخال ذلك- كما صرّح به الفاضل المذكور الّذى حمل الاستدلال المذكور على قياسين-.

مع أنّه حينئذ لا حاجة إلى الحمل على قياسين، لأنّه صرح بأنّه لو جعلنا الاستدلال و اعتبرنا قولنا: «فى الإرادة» فى الكبرى و قلنا: تركه فيها للظهور، لم يلزم من الاستدلال كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب- كالاحراق للنار- متعلّقا لقدرته- تعالى-، فالحمل على قياسين لا دخال ذلك. فاذا لم يدخل معه فأىّ حاجة إليه؟!. بل يكفى قياس واحد. و على الثانى- أى: كون المراد من المقدور هو الممكن

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۶

مطلقا- نمنع صغرى القياس الأوّل، إذ لعلّ من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن الغير بالارادة- كالافعال الصادرة عن الطبائع-. مع أنّه لا حاجة حينئذ أيضا إلى التطويل المذكور و جعل الاستدلال المذكور قياسين، إذ يكفى حينئذ أن يقال: كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة، و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة- لانتهاء جميع الأغيار إليه تعالى-؛ فينتج: انّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. فقد ظهر انّ جعل الاستدلال المذكور قياسين مع وجود قيد «الإرادة» لا ينفع فى الغرض المذكور- أى: ادخال ما له امكان الصدور بالايجاب-؛ و انّما ينفع فيه حذف هذا القيد و هو موجود فى كلام المستدلّ. و بالجملة لا ريب فى انّه مع أخذ الإرادة فى الاستدلال المذكور و القول بأنّ حذف المستدلّ له اخيرا بناء على الظهور أو لعدم الاحتياج إليه يكون الاستدلال ناقصا غير ناهض لاثبات المطلوب- سواء أريد من المقدور ما يصلح لتعلّق القدرة به أو الممكن، و سواء جعل قياسين أو قياسا واحدا، كما تقدّم-؛ لورود ما اشرنا إليه من عدم دخول ما يصدر عن الشىء بالايجاب؛ و من منع الصغرى، إذ لا نسلّم انّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة، بل لا نسلّم ذلك فى كلّ موجود أيضا فضلا عن الممكنات الغير الموجودة. فهو لا ينتهض على اثبات شىء من الاحتمالات المذكورة للعنوان المذكور فضلا عن الاحتمال الّذى ذكرنا هو انّه هو المقصود- أعنى: شمول القدرة لجميع الممكنات الموجودة و المعدومة-؛ هذا.

و يمكن أن يجعل الصغرى و الكبرى فى الاستدلال المذكور عكس ما تقدّم، بأن يجعل المحمول موضوعا و بالعكس حتّى تصير صورة القياس هكذا: كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة فهو مقدور، و كلّ مقدور فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة، لينتج: كلّ ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة.

و هو كسابقه- أى: عكسه- فى امكان جعله قياسين؛ و فى ورود ما يرد عليه.

فانّ المراد من المقدور حينئذ- أعنى: الاوسط- ما يصلح لتعلّق القدرة به، فلا يكون

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۷

ما يصدر عن الشىء بالايجاب داخلا فيما يمكن صدوره عن الواجب بالارادة. بل حينئذ لو حذف لفظ «الإرادة» لم يصحّ الاستدلال أيضا، لورود المنع على الصغرى. فلو شئنا أن نتمّ هذا الاستدلال بحيث يرجع إلى ما حقّقناه وجب أن يحذف قولنا: «بالارادة» عن الصغرى/ ۹۳DA / و يجعل الموضوع فى الصغرى هو «الممكن مطلقا»، و المحمول قولنا:

«له امكان الصدور عن الغير مطلقا» حتّى تصير صورة القياس هكذا: كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير، و كلّ ما له امكان الصدور

عن الغير فله امكان الصدور عن الواجب بالارادة- سواء كان بلا واسطة أو بواسطة-، فينتج: انّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة. و هذا معنى عموم قدرته- تعالى-.

و أمّا الكبرى فظاهرة، لانتهاء جميع الأغيار إليه- تعالى-، بناء على ثبوت التوحيد و حدوث العالم و قيام الدلالة على صدور ما يصدر عنه بالارادة و القدرة، و كفاية صدور علّة الشيء عنه- تعالى- بالقدرة و الإرادة فى كون هذا الشيء صادرا بها. و أمّا الصغرى فلانّ كلّ ممكن فهو محتاج إلى المؤثّر، فمؤثّره إمّا واجب أو ممكن موجود أو معدوم؛ و على التقادير يثبت المطلوب/ ۹۸MA /- كما مرّ غير مرّة-.

و بذلك يندفع ما أورد على الصغرى: بأنّا لا نسلّم انّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الغير، إذ لعلّ من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده و إن لم تأب ذاته عن الوجود. و لو سلّم فلا نسلّم امكان صدوره عن شيء من الوجودات، بل ربّما لا يجوز صدوره إلّا عن ممكن معدوم، و كذا الحال فى ذلك الممكن أيضا، و هكذا. فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب- تعالى-، لأنّ امكان الصدور عن الواجب بلا واسطة أو بواسطة إنّما هو فيما يمكن صدوره عن موجود منته إليه- تعالى-، لا عن معدوم يتوقّف وجوده على معدوم آخر، و هكذا. و على هذا فلا ينتهض الاستدلال المذكور على اثبات عموم القدرة بالمعنى المطلوب- أعنى: شمولها لجميع الممكنات الموجودة و المعدومة-، بل لو نزّلنا عن الايراد الأوّل فانّما يثبت عموم القدرة بمعنى شمولها لجميع الموجودات بلا واسطة أو بواسطة.

و حينئذ إذا نزّلنا عن الايراد الأوّل فلو اجرى الاستدلال المذكور فى اثبات عموم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۸

القدرة بهذا المعنى- بأن يبدّل «الممكن» فى موضوع الصغرى «بالموجود»- لتمّ و لا يرد عليه شيء ممّا أوردناه، بل هو فى الحقيقة ما ذكرناه من انّ بعد اثبات التوحيد و حدوث العالم لا خفاء فى كون جميع الموجودات مستندة إليه- تعالى- بلا واسطة أو بواسطة. و على ما ذكر يمكن أن يجعل مدّعى المستدلّ المذكور انّ كلّ ما يصلح لتعلّق ايجاد الغير به فهو مقدور له- تعالى- بواسطة أو بلا واسطة؛ و حمل كلامه على ذلك ممكن، بل و هو ظاهر الانطباق عليه. فان خصّ الغير حينئذ بالغير الموجود اندفع عنه الايرادان معا، و إن لم يخصّ به فلا شبهة فى اندفاع الايراد الأوّل عنه و إن أورد عليه الايراد الثانى؛ انتهى ما أورد بتغيير اقتضاه الايضاح.

و وجه الاندفاع: انّ بعد ما ثبت انّ كلّ ممكن محتاج إلى مؤثّر فكلّ ممكن يتعيّن و يتميّز فى لحاظ العقل أو فى حاقّ الواقع و نفس الأمر يتميّز و يتشخّص له أيضا فى أحد الطرفين ما يصلح للتأثير فيه و كونه موجدا له، فاندفع الايراد الأوّل.

ثمّ إذا كان الصالح لتأثيره فيه و ايجاده له معدوما و الصالح لايجاد هذا المؤثّر أيضا معدوما ... و هكذا، فامّا تنتهى سلسلة هذه المعدومات إلى الواجب أو لا- بل تذهب إلى غير النهاية-، فعلى الأوّل يثبت المطلوب أيضا؛ و على الثانى نقول: انّ مجموع تلك السلسلة المعدومة الغير المتناهية بحيث لا يشذّ عنه شيء- لامكانه-، فيحتاج إلى مؤثّر- أى: إلى ما يصلح للتأثير فيه-. فهذا المؤثّر إن كان واجب الوجود بالذات يثبت المطلوب أيضا؛

و إن كان غيره فإمّا أن يكون موجودا فيثبت المطلوب أيضا- لانتهاء جميع الممكنات الموجودة إليه تعالى-،

و إن كان معدوما لزم الخلف، لأنّا اخذنا جميع سلسلة الممكنات المعدومة بحيث لا يشذّ عنها شيء.

ثمّ ما ذكره أخيرا من امكان اجراء الاستدلال المذكور فى اثبات عموم القدرة بمعنى شمولها لجميع الموجودات و تخصيص مدّعى القائل به، ففيه: انّ ثبوت عموم القدرة بهذا المعنى أمر بديهى لا ريب فيه، و انّما المهمّ بين العقلاء اثبات شمولها لجميع

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۲۹

الممكنات الموجودة و المعدومة- كما هو الظاهر من ادلّتهم-، و التخصيص بغير ما هو المطلوب المهمّ خلاف الظاهر و المتبادر.

فان قلت: هل يمكن أن يحمل قياس المستدلّ المذكور على القياس الّذى ذكرته و تمّمته؟!.

قلت: لا، لأنّ موضوع الصغرى فى قياسنا هو قولنا: «كلّ ممكن»، و فى قياسه هو قولنا: «كلّ ما له امكان الصدور عن الغير»، و المحمول فيها فى قياسنا هو قولنا: «له امكان الصدور عن الغير»، و فى قياسه هو قولنا: «فهو مقدور»؛ و مع ذلك جعل فيه الإرادة جزء لموضوع الصغرى، فكيف يرجع أحدهما إلى الاخر؟.

و بذلك يظهر انّ استدلاله لا يخلوا عن اختلال.

نعم! يمكن/ ۹۳DB / أن يقال- على تكلّف!-: انّ الصغرى فى استدلاله محذوفة- و هى الّتى ذكرناها-، و قد حذفها اعتمادا على الظهور، و كذا حذف قولنا: «بالارادة» عن محمول الكبرى أيضا اعتمادا على الظهور؛ و قوله: «انّ امكان الصدور عن الغير بالارادة علّة للمقدورية» مقدّمة خارجة عن القياس، و الغرض من ايرادها بيان انّه إذا ثبت بالقياس المذكور انّ كلّ ممكن له/ ۹۸MB / امكان الصدور عن الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته، إذ علة المقدورية ليست إلّا امكان الصدور بالارادة. فاذا ثبت أنّ كلّ ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة و ثبت بحكم تلك المقدمة انّ كلّ ما له امكان الصدور عن شىء بالارادة فهو مقدور له يثبت انّ كلّ ممكن مقدور له- تعالى-، و هو معنى عموم القدرة.

و على هذا حمل كلام بعض الأعلام حيث قال بعد ايراد ما نقلناه من المستدلّ المذكور: توجيهه أن يقال: علّة مقدورية شىء لفاعل هو امكان صدوره عنه بإرادته- كما يظهر من تفسير القدرة-، و هذا بالنسبة إليه- تعالى- يعمّ جميع الممكنات، إذ كلّ ما يمكن صدوره عن فاعل فهو ممكن الصدور عن الواجب بالذات بإرادته بلا واسطة أو بواسطة ينتهى إليه ضرورة انتهاء جميع سلسلة وجود جميع الممكنات إلى ارادته الموجودة لوجود العالم جملة، فقدرته متعلّقة مطلقا بجميع الممكنات، و هذا ممّا ليس

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۴۳۰

النزاع فيه؛ انتهى.

ثمّ لا- يخفى انّ ترتيب القياس على ما قرّرناه يجعل الاستدلال على نحو ما استدللنا به على المطلوب سابقا، فهو يثبت عموم القدرة السابقة المطلقة- أى: امكان الصدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات بالنسبة إلى جميع الممكنات الموجودة و المعدومة بلا واسطة، نظرا إلى أنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له بالنظر إلى ذاته-؛ و يثبت عموم القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى الممكنات الّتى لها امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، و هى الممكنات الموجودة. و إلى هذا اشار المستدلّ المذكور فى آخر كلامه بقوله: «و الحاصل انّ قدرة الواجب المقرونة بجميع شرائط التأثير ...- إلى آخره». فانّه بيان المراد من قوله: «فقدرة الواجب متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير» حتّى يظهر به مطلوب القوم من العمومية. فغرضه منه انّ المراد من القدرة الّتى قلنا أنّها متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة الّتى لا يقارن و لا يلاحظ معها أمر آخر، لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير، إذ ربّما يمتنع صدور شىء عنه- تعالى- بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى و منافاة وجود ذلك الشىء له.

نعم! القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير انّما تتعلّق إمّا بدون واسطة- كما ذهب إليه الأشاعرة- أو مطلقا- كما ذهب إليه المعتزلة- بجميع ما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأصلح دون ما يمتنع بالنظر إليه، أمّا عند المعتزلة فلامتناع صدور الشرور و الآفات العامّة المضادّة للنظام الأعلى- كاختلال الخلائق أجمعين و تكذيب الأنبياء و المرسلين-؛ و أمّا عند الأشاعرة و إن لم يمتنع صدور شىء عنه عقلا- لتجويزهم صدور كلّ شىء حتى القبائح و الشرور عنه تعالى عقلا-، لكنّهم يقولون: عادته- تعالى- جارية بايجاد الخيرات دون الشرور، فكلّ ما يضادّ النظام الأعلى و ان امكن تعلّق القدرة به بالذات لكن امتنع بالنظر إلى علمه بنظام الخير عند المعتزلة عقلا و عند الأشاعرة عادة.

و انّما حملنا القدرة المطلقة فى كلام هذا القائل على القدرة بالمعنى المشهور- أعنى:

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج۱، ص: ۴۳۱

امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- دون القدرة المستلزمة «۱» للحدوث- أعنى:

صحّة انفكاك كلّ من الطرفين بالنظر إلى الداعى-. و إن حمل هذا القائل القدرة الّتى وقع النزاع فيها بين الفلاسفة و المليين على القدرة بهذا المعنى- أى: ما يستلزم الانفكاك بين الواجب و بين كلّ من طرفى الفعل و الترك- لأنّه إذا كان المدّعى اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع ما له امكان الصدور عن الغير تعيّن حمل القدرة على المشهور، إذ لا شكّ أنّ الممكنات الّتى لم توجد تكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه- تعالى- بالنظر إلى الداعى؛ و انّما يصحّ ذلك بالنظر إلى ذاته- تعالى-. نعم! لو كان المدّعى اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات امكن حمل القدرة على صحّة انفكاك كلّ من الطرفين بالنظر إلى الداعى بشرط أن لا- يجعل انفكاك كلّ منهما فى وقت دون وقت انفكاك الآخر «۲»، إذ انفكاك كلّ منهما فى وقت واحد ممتنع على التحقيق، لما مرّ من أنّ عدم العالم فى زمان عدمه انّما كان بالنظر إلى الداعى و علمه بالنظام الأعلى، فوجوده فيه/ ۹۹MA / كان محالا بالنظر إلى الداعى و إن كان جائزا بالنظر إلى ذاته- تعالى-. و كذا وجوده فى وقت وجوده إنّما كان/ ۹۴DA / بمقتضى الداعى من العلم بالأصلح أو ذات الوقت، فعدمه فيه كان محالا بالنظر إليه و إن كان جائزا بالنظر إلى ذاته- تعالى-.

فاثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات أو جميع الموجودات فى كلّ وقت إنّما يتأتّى إذا حمل القدرة على المعنى المشهور- أى: امكان كلّ من الطرفين و انفكاكهما بالنظر إلى الذات- لا على المعنى المستلزم للحدوث- أى: امكان كلّ من الطرفين و انفكاكهما بالنظر إلى الداعى-. و إنّما يتأتّى اثبات عموم القدرة بمعنى صحّة الانفكاك بالنظر إلى الداعى فيما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالأصلح بشرط أن لا- يتّحد زمان انفكاك الطرفين، بل يكون انفكاك الترك فى وقت و انفكاك الفعل فى وقت آخر، و القدرة بهذا المعنى ليست إلّا بمعنى ترك ايجاد العالم فى الأزل و ايجاده فيما لا- يزال. و هذا المعنى هو معنى القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير الّتى صرّح هذا القائل بأنّها لا تتعلّق إلّا بما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالنظام الأعلى، فكيف يمكن أن

---

(۱)- الاصل: الملزومة.

(۲)- الاصل: و لا جواز.

يحمل القدرة المطلقة- الّتى صرّح هذا القائل بتعلّقها بجميع الممكنات- على هذا المعنى؟.

ثمّ لا يخفى انّه بعد اتفاقهم على تعلّق القدرة المستجمعة بجميع ما له امكان الوقوع بالنظر إلى العلم بالاصلح- أعنى: نظام الممكنات الموجودة- اختلفوا- كما أشير إليه مرارا- بأنّ تعلّقها بجميع الممكنات هل هو بلا واسطة- حتّى يكون مفيض الوجود على الجميع هو الواجب سبحانه من دون تأثير من الوسائط-، أو أعمّ من كونه بالواسطة بالنسبة إلى بعض الموجودات؟ و قد ذكرنا انّ الظاهر من كلام الحكماء هو الأوّل، و هو المقطوع به عند الأشاعرة، و قد صرّح به أيضا جماعة من المتأخّرين. قال بعض الأذكياء: لمّا ثبت انّ الامكان علّة الاحتياج إلى المؤثّر مطلقا فى بادى الرأى و بعد حكم البرهان يظهر انّ الامكان علّة الاحتياج إلى الواجب المؤثّر الواجب بالذات- لأنّ مقتضى الوجود ليس إلّا الواجب تعالى، و الامكان الّذى علّة الاحتياج إلى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات و عامّ بالنسبة إليها- فيكون جميع الممكنات صادرة عنه- تعالى- بالعلم و الإرادة، و ما يصدر عن الشىء بالارادة يكون مقدورا له، لأنّ القدرة هى الصفة الّتى تؤثّر على وفق الإرادة، فيكون جميع الموجودات صادرة عنه- تعالى- بالارادة و الاختيار؛ فيلزم أن يكون جميع الممكنات مقدورة له- تعالى- بلا واسطة. فعمومية العلّة- الّتى هى الامكان- تستلزم عمومية صفة المقدورية، و هذا هو مراد المحقّق الطوسى فى التجريد من قوله: «و عمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة «۱»»؛ انتهى.

و الظاهر من كلام جماعة هو الثانى، فانّه يظهر من كلامهم تجويز أن يؤثّر بعض الممكنات فى بعض آخر بالجهة المستندة إليه- تعالى-. و قد ذكرنا انّ نظر الفرقة الأولى إلى أنّ مفيض الوجود ليس إلّا الواجب- تعالى-، لأنّ الممكن لا شىء محض و ما كان

كذلك لا يصحّ أن يصير موجدا، و على هذا فشمول قدرته لجميع الموجودات بلا واسطة

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث؛ كشف المراد، ص ۲۱۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۳۳

ظاهر لا سترة فيه.

و نظر الفرقة الثانية إلى أنّ الممكن لو كان موجدا قائما يؤثّر بالجهة المستندة إليه- تعالى-، و هذه الجهة ليست عدما محضا- و قد تقدّم الكلام فى ذلك مفصّلا-.

و على هذا لا يكون هذا الخلاف مختصّا بالحركات و الأعراض، لأنّ المستفاد من الدليل المذكور جواز ايجاد بعض الممكنات بعض الجواهر بالجهة المستندة إلى الواجب، فما ادّعاه المستدلّ المذكور من اتفاقهم على أنّ صدور غير الحركات من الجواهر انّما هو من الواجب محلّ تأمّل!. إلّا أن يقال: غرضه من الاتفاق اتفاق المتكلّمين، فانّه لا نزاع بينهم فى عدم صدور الجواهر من الممكن، انّما النزاع بينهم ليس إلّا فى الأفعال المستندة إلى المخلوقين- الّتى هى حركات أو ما يتعلّق بها-. و أمّا غير تلك فالكلّ متّفقون على أنّ صدورها إنّما هو بقدرته و ارادته.

نعم! ذهب معمّر بن عباد من المعتزلة إلى أنّ اللّه- تعالى- لم يخلق شيئا إلّا الاجسام، فأمّا الأعراض فانّها من مخترعات الأجسام إمّا طبعا- كالنار الّتى تحدث الاحراق و الشمس الّتى تحدث الحرارة و القمر الّذى يحدث التلوين-، و إمّا اختيارا- كالحيوان يحدث الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق-. و لذهاب ابن عبّاد إلى ذلك خصّ المستدلّ المذكور ما يختصّ صدوره بالواجب- أعنى: غير الحركات- بالجواهر دون غير أفعال العباد و الحركات من الجواهر و سائر اقسام الأعراض، فانّه لو لم يخصّصه بالجواهر لم يتناول كلامه مذهبه.

و على اىّ/ ۹۹MB / تقدير لا ريب فى أنّ أحدا/ ۹۴DB / من المتكلّمين لم يجوّز صدور الجوهر من الممكن.

ثمّ الظاهر من قواعد الملّة استناد وجود جميع الموجودات من الجواهر و الأعراض إليه- تعالى- بدون مشاركة من الوسائط سوى أفعال العباد- على ما تقدّم-. و القول بأنّ الدليل الدالّ على استناد جميع الموجودات إليه- تعالى- لا يجرى فى الحركة- بناء على أنّ حقيقتها لمّا لم يكن أمرا بالفعل و لا قابلة للفعلية بل هى دائما بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلا ينافى تحقّق جهة القوّة و العدم فى فاعلها، بل يجب أن تكون فى فاعلها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۳۴

القريب المباشر لها جهة القوّة أيضا فيجوز أن يكون الممكن فاعلا لها- فقد عرفت ما فيه.

ثمّ لا ريب فى أنّ من جوّز استناد الحركات إلى غير الواجب قد ذهب إلى أنّها مقدورة للواجب- تعالى- بالقدرة المطلقة، لأنّ القادر على ايجاد المحرّك و المتحرّك قادر على ايجادهما موصوفين بالتحريك و التحرّك ضرورة. و ذلك هو ايجاد الحركة منه- تعالى-، لأنّ ايجادها قائمة بالذات ممتنع بالذات.

فان قيل: بعض التحريكات الممكنة قبيح و ممتنع بالنسبة إليه- تعالى-!؛

قلنا: امتناعه بالنظر إلى علمه و ارادته المقدّسة عن الشرور و القبائح و كلّ ما يضادّ النظام لا بالنظر إلى قدرته، فما لا يكون عامّا هو ارادته لا قدرته، بل هى محيطة بالكلّ و شاملة للجميع.

ثم ما ذكره المستدلّ المذكور من أنّ من جوّز كون الممكن محرّكا للأجسام جوّز أن يوجد الواجب- تعالى- حركات الأجسام، ضرورة انّ القادر على ايجاد المتحرّك قادر على ايجاد الحركات، غرضه: انّ من قال بتعلّق القدرة المستجمعة للواجب لجميع الموجودات أعمّ من أن يكون بواسطة أو بدونها و اسند حركات الاجسام إليها لا إلى الواجب ليكون تعلّق قدرته المستجمعة لجميع

شرائط التأثير بها بالواسطة جوّز تعلّق قدرته المطلقة- أي: صحّة ايجادها- بالنظر إلى ذاته- تعالى- بها بلا واسطة، لأنّ القادر على ايجاد المحرّك قادر على ايجاد الحركات بالنظر إلى ذاته و إن اقتضى العلم بالأصلح تخلّل الواسطة في الايجاد بالفعل. فانّ المستدلّ المذكور قد صرّح في قوله: «و الحاصل انّ قدرة الواجب امّا بأنّ القدرة المطلقة تتعلّق بجميع ما له امكان الصدور عن الغير. و امّا القدرة المستجمعة لجميع الشرائط فانّما تتعلّق بما له امكان الوقوع بالنظر إلى علمه بالاصلح إمّا بلا واسطة- كما هو رأى جماعة- أو أعمّ من كونه بلا واسطة أو بواسطة- كما هو رأى آخرين»-. فغرضه من الكلام المذكور انّ من جوّز تخلّل الواسطة في القدرة المستجمعة و قال باستناد الحركات إلى غيره- تعالى- لم ينكر تعلّق قدرته المطلقة بها، نظرا إلى أنّ مقدور المقدور مقدور. إلّا أنّ ظاهر هذا الكلام منه يدلّ على اعتقاده انّ كل ممكن و لو كان مستندا إلى غيره- تعالى- مقدور له- تعالى- بالقدرة المطلقة

بلا واسطة؛ لأنّه لو كان مراده أنّه مقدور له بهذه القدرة و لو بالواسطة لم يكن فرق بينها و بين القدرة المستجمعة لجميع الشرائط، لتصريحه بأنّ تعلّق القدرة المستجمعة لجميع الموجودات و لو بالواسطة متفق عليه، و بأنّ صدور جميع الموجودات عنه- تعالى- و لو بتخلّل الوسائط في بعضها ممّا لا ريب فيه.

نعم! ما ذكره المستدلّ قبل كلامه المذكور بقوله: و كلّ ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب سواء كان بالواسطة أو بلا واسطة، فقدرة الواجب متعلّقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير اعمّ من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة بمعنى أنّ امكان صدور بعض الممكنات بالنظر إلى الذات انّما هو مع فرض تخلّل الوسائط لا بدونه و إن امكن صدور بعض اخر بدونه. و قد عرفت انّ ذلك خلاف التحقيق، و انّ الامكان بالنظر إلى الذات ثابت بالنسبة إلى جميع الممكنات بلا واسطة.

هذا؛ و قال بعض الافاضل: كان المناسب بعد قول المستدلّ المذكور: «و من جوّز كون الممكن محرّكا للأجسام» أن يقال: يكون عنده أيضا جميع الممكنات مستندا إليه- تعالى-، لكن أعمّ من واسطة أو بلا واسطة؛ لأنّ هذا هو الملائم لما سبق. و أمّا ما ذكره بقوله: «جوّز أن يوجد- ... إلى آخره-»، فلا يلائمه، بل ظاهره انّه رجوع عن الكلام السابق و يكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له- تعالى- بلا واسطة. و ذلك بدعوى إلى/ MA۱۰۰ / الضرورة في أنّ من هو قادر على ايجاد فعله أيضا «۱» فهو- تعالى- قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة أيضا.

و لا يخفى انّ دعوى الضرورة المذكورة قريبة جدّا، لكن لا يثبت بها إلّا قدرته- تعالى- على جميع الموجودات، و كذا المقدورات لها، لا على جميع الممكنات: إذ لعلّ من الممكنات ما لا يقدر شيء على ايجاده/ DA۹۵ / إذ لم يكن صدوره عن شيء من الموجودات؛ انتهى.

و لا يخفى انّه لمّا كان اثبات عموم القدرة بالنسبة إلى جميع الممكنات غير تامّ عند هذا القائل- للمناقشتين اللّتين اشار إليهما أخيرا- جزم بأنّ ما يمكن اثباته انّما هو عموم

---

(۱)- العبارة هكذا في النسختين.

القدرة بالنسبة إلى جميع الموجودات؛ و قد عرفت تحقيق الحقّ و جواب المناقشتين.

ثمّ في كلام هذا القائل خبط!. و ذلك لأنّ ما ذكره من أنّ غرض المستدلّ المذكور اثبات كون الجميع مقدورا له- تعالى- بلا واسطة إن اراد من كلامه هذا: انّ غرض المستدلّ اثبات كون الجميع مقدورا له- تعالى- بلا واسطة بالقدرة المستجمعة لجميع الشرائط فهو ممنوع، لأنّ ما ذكره لا يدلّ- بل لا يمكن حمله!- على ذلك؛ و إن اراد منه:

أنّ غرض المستدلّ اثبات كون الجميع مقدورا له بلا واسطة بالقدرة المطلقة و كونه رجوعا من كلامه السابق- بناء على ما ذكر من

دلالـة قوله سابقـا: و كـلّ مـا له امكـان الصـدور عن الغير له امكان الصـدور عن الواجب بلا واسـطة أو بواسـطة، على أنّ تعلّق القـدرة المطلقـة بجميع الممكنات أعمّ من أن يكون بلا واسـطة أو بواسـطة-؛ ففيه: انّ ما قال المسـتدلّ المـذكور لم لا يـدلّ إلّا على أنّ بعض الموجودات المسـتندة إلى بعض آخر- أعنى: الحركات- يجوز اسـتنادها إلى الواجب أيضا عند من يجوّز استناد بعض الممكنات إلى بعض آخر؟، لأنّه قال: و من جوّز كون الممكن محرّكا للأجسام جوّز أن يوجـد الواجب حركات الاجسام؛ فهو يـدلّ على تعلّق قدرته المطلقة بلا واسـطة بجميع الموجودات، و ليس فيه ما يدلّ على تعلّقها بالممكنات المعدومة. فالمفهوم من هذا الكلام ليس إلّا ما سلّمه هـذا القائل و اعترف بأنّ الضـرورة المـذكورة يثبته- أعنى: تعلّق قدرته تعالى بجميع الموجودات و كذا المقدورات لها-، فأىّ مدخلية للمناقشتين؟؛ لأنّه لا ريب فى أنّ الحركات من الممكنات الّتى يقـدر شـىء على ايجادها، فانـدفعت المناقشة الأولى؛ و يمكن صدورها عن بعض الموجودات، فاندفعت الثانية.

على أنّك قد عرفت حال المناقشتين؛ هذا.

و قـد ظهر ممّا ذكر انّ حاصل ما اخترناه و ملخّصه: انّ القـدرة المسـتجمعة لجميع شـرائط التأثير عامّة شاملة لكلّ الموجودات و متعلّقة بجميعهـا- إمّـا بلاـ واسـطة فى الجميع أو بتخلّـل الوسائط فى بعضـها-، و ما انكرنا كلّ الانكار تخلّل الوسائط فى البعض. و انّ القـدرة بالمعنى المشـهور- أى: امكان الصـدور و اللاصدور بالنظر إلى الذات- عامّة شاملة لجميع الممكنات سواء كانت موجودة أو معدومة، يوجد بعد أو لا يوجد قطّ

بلا واسـطة، لأنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له بالنظر إلى الذات. و قد اشرنا إلى جميع ما يتوقّف عليه اثبات ما اخترناه من الدلالة و دفع الايرادات.

إلّا انّه قد بقى لنا أن نشير إلى الجواب عن شبهة أوردت على المقدّمة القائلة بأنّ مقدور المقدور للشىء مقدور له و الشبهة هى: انّه لو كـانت تلك المقدّمـة صـحيحة لكان كلّ فعل يصـدر عن كلّ شـىء ممكن الصـدور بعينه عن الواجب- تعالى-، فيلزم أن يكون هـذا الشـخص المعيّن من الفعل بوحـدته الشخصـية و وجوده الشخصـى الصادر عن زيد مثلا ممكن الصدور بعينه من قدرة اللّه- تعالى-. و هو يوجب جواز تعـدّد العلل المسـتقلّة للأمر الواحـد الشخصـى و كون الواحـد بالمعنى العامّ مع ضـعف وحـدته و وجوده علّـة و سـببا للواحد بالعدد، إذ السـبب و المحتاج إليه على ذلك التقدير- أى: تقدير توارد العلل المسـتقلّة على المعلول الشخصـى- ليس إلّا القدر المشترك، و هو هنـا مـا اشترك بين الواجب و زيـد من القـدرة. و لاـ ريب فى بطلان ذلك من جانب الوجود فى ما سوى الشـرائط و المعـدّات و الآلات بأن يكون معنى عامّ علّـة موجـدة للواحـد الشخصـىّ سواء كان الشـخص عين نشأة الوجود- كما ذهب إليه المعلم الثـانى- أو لازما له/ MB۱۰۰ /- كمـا ذهب إليه آخرون-. و أمّـا فى جـانب الوجود فى مثل الشـرائط و الآلات و المعـدّات بأن يكون معنى عامّ مشترك بين كثيرين شـرطا أو معـدّا أو آلـة لوجود واحـد شخصـى مع وحـدة فاعله الموجـدة بالعدد، فالظاهر انّ بطلانه غير ثابت.

بل المفهوم من كلام الشيخ فى إلهيات الشفاء فى مقام بيان انّ المفارق مع صورة فاعله فاعلة للهيولى جواز ذلك، حيث قال: لقائل أن يقول: انّ مجموع ذلك العلّة و الصورة ليس واحدا بالعدد، بل واحد بمعنى عامّ، و الواحد بالمعنى العامّ لا يكون علّة للواحد بالعدد. فنقول: انّا لا نمنع من أن يكون الواحد بالمعنى العامّ المستحفظ وحدة عمومه بواحد بالعدد علّة الواحد بالعدد «۱»؛ انتهى.

و قد تمسّك بعض الأعلام بهذا الكلام على جواز استناد حركة/ DB۹۵ / الشمس

(۱)- راجع: الشفاء/ الإلهيات، ج ۱، ص ۸۷.

إلى كلّ واحد من أصلى الخارج و التدوير. و امّا فى جانب العدم بأن يكون معنى عامّ كعدم عامّ مشترك بين أعدام كثيرة سببا و علّة لعدم معلول شخصىّ، فلا ريب فى صحّته كسببية عدم كلّ جزء من أجزاء العلّة اتفق سبقه أو مجموع جزءين عدما معا لعدم معلول شخصى. و لا ريب فى أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل، لأنّ المطلوب جواز كون الواجب علّة موجدة لما أوجده غيره، فيلزم أن تكون القدرة المشتركة بينهما علّة موجدة لواحد بالشخص.

و أجيب عن هذه الشبهة: انّه ليس المراد من المقدّمة المذكورة انّ هذا الشخص المعيّن من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصى الصادر عن زيد مثلا ممكن الصدور بعينه عن قدرة اللّه- تعالى- حتّى يلزم ما ذكر من توارد العلل المستقلّة على المعلول الشخصى، و كون المعنى العامّ علّة موجدة للواحد بالشخص؛ بل المراد- خصوصا على رأى من قال باستقلال العباد فى افعالهم-: انّ ذلك الفعل الصادر عن قدرة العبد يمكن أن يوجد ما هو معروض وجوده الشخصى و وحدته الشخصية بوجود آخر فائض عن محض قدرة اللّه بدل ذلك الوجود؛ كما اشار إليه الحكيم الطوسى- رحمه اللّه فى مبحث القدرة من الأعراض بقوله: «و لا يتّحد وقوع المقدور مع تعدد القادر «۱»». فانّ معناه: انّه لا يجوز أن يقع مقدور واحد من قادرين بوقوع واحد؛ فيفهم منه انّه يجوز أن يقع منهما بوقوعين، و ذلك لا يتصوّر إلّا بأن تقع ماهية المقدور تارة من قادر معروضة لوجود و أخرى من قادر آخر معروضة لوجود آخر بدل ذلك الوجود.

ثمّ ذلك- أى: اشتراك الماهية مع تعدّد الوجود الشخصى- لا يستلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بين الواجب و العبد، نظرا إلى أنّ الوجود الصادر من الواجب مغاير بالشخص للوجود الصادر من العبد، بل هو- أى: المقدور بالذات- واحد مشترك بينهما، إذ المجعول- و هو المقدور بالذات- هو الماهية المعروضة للوجود و الشخص إمّا

---

(۱)- راجع: تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من الفصل الخامس من المقصد الثانى؛ كشف المراد، ص ۱۹۲.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۳۹

بالجعل البسيط- كما ذهب إليه جماعة- أو بجعله موصوفا بالوجود- كما ذهب إليه آخرون-؛ لا الوجود العارض وحده، و لا مجموع العارض و المعروض. نعم! الأثر المترتّب على الجعل بالمعنى الثانى أوّلا هو الاتصاف- أى: مفاد الهيئة التركيبية الحملية-، فيستدعى مجعولا و مجعولا إليه؛ بخلاف الجعل بالمعنى الأوّل فانّ أثر الجعل المترتّب عليه أوّلا هو نفس المجعول و هو المعروض، و لا يستدعى مجعولا إليه. ثمّ تترتّب عليه موجوديته و وحدته العددية و سائر لوازمه المتأخّرة عنها. و بالجملة المقدور بالذات على الجعلين هو الماهية المعروضة للوجود من حيث هى- أى: لا بشرط الوجود و الوحدة-. و الماهية من حيث هى أمر واحد على فرض صدورها من قادرين- و إن تعدّد وجودها بالشخص-، فلا يلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما.

ثمّ الواحد المشترك بينهما لمّا كان هو الماهية دون الوجود الشخصى فلا يلزم مفاسد كون المتعدّد علّة لواحد من توارد العلل المستقلّة على معلول واحد و كون المعنى العامّ مع ضعف وجوده علّة للواحد بالعدد، لأنّ المشترك حينئذ هو معروض الموجودية و الوحدة العددية، لا بشرطهما. و المفاسد المذكورة انّما يلزم إذا كان المشترك هو الموجود الواحد بما هو موجود واحد.

و أمّا على/ ۱۰۱MA / ما ذهب إليه بعض العرفاء من مجعولية الوجود أوّلا بالجعل البسيط و كون الماهية أمرا ينتزعه العقل من هذا الوجود و يحمل عليه الموجودية المصدرية المأخوذة من نفس الوجود و يصفه بها ثمّ بسائر اللوازم، و اثبت ذلك بما هو الحقّ عنده من تحقّق وجود الممكنات فى نفس الأمر بل تقدمه على ماهيتها فيه- كما هو ظاهر كلام المحقّق الطوسى فى كتاب مصارع المصارع حيث قال: و اعلم انّ وجود المعلولات فى نفس الأمر بل متقدّم على ماهياتها و عند العقل متأخّر عنها «۱»-، فالظاهر أيضا انّ المقدور بالذات- بمعنى ما يصحّ أن يتّصف بالموجودية و أن لا يتّصف بها بسبب إرادة الجاعل- ليس إلّا الماهية الّتى هى المجعول بالعرض عنده؛ و هى متعلّق الإرادة أوّلا أيضا لتقدّمها على الوجود عند العقل- كما ظهر من كلام المحقّق-. نعم! الأثر المترتّب على

(۱)- راجع: مصارع المصارع، ص ۱۸۹.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۰

الجعل أوّلا و التابع للجاعل من حيث هو جاعل- كتابعيـة الضوء للشـمس- على هـذا التقدير هو الوجود، لكنّه مقدور بالعرض و متعلّق للارادة ثانيا.

و الحاصل: انّ الأثر المترتّب على الجعل أوّلا على هـذا المـذهب و المعروض و المقـدّم بالـذات فى/ DA۹۶ / الخـارج و إن كان هو الوجود و انتزاع الماهيـة و غيرهـا من اللوازم يترتّب عليه ثانيا إلّا أنّ الماهيـة لمّا كانت مقدّمـة على الوجود بحسب الوجود العقلى فهى المقـدورة بالـذات، و القـدرة تعلّقت أوّلا بها و ثانيا بالوجود. و لا ريب انّ الماهيـة على فرض صدورها من قادرين و ان تعدّد وجودها بسـبب تعـدّد جاعلها إلّا أنّ تعـدّد وجودها إنّما يرفع وحـدتها العدديـة دون وحـدتها المعنويـة، فلا يلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما.

ثمّ جميع ما ذكر إنّما هو فى جعل الليس أيسا و تصـيير المعـدوم موجودا، سواء كان هـذا المعـدوم- الّذى صار موجودا- جوهرا قائما بنفسه أو حالّا لوحـظ وجـوده فى نفسه و قطع النظر عن قيـامه بغيره و وجـوده له، سواء كـان هـذا الحـالّ صورة أو عرضـا خارجيـا أو ادراكيا. و أمّا فى جعل الشـىء الموجود شـيئا آخر- كجعل الجسم متحرّكا و الهيولى مصوّرة و زيـد أعمى-، فالظاهر انّ الجعل فيه هو بعينـه الجعـل المتعلّق بايجـاد الحال فى نفسـه على أىّ نهـج كـان، لكن لوحـظ تعلّقه بوجـوده فى محلّه. فيكـون أثر الجعـل فى هـذه الملاحظة اتصاف المحلّ به، و يكون له مجعول و مجعول إليه، و يكون مركّبا البتة.

و إن زعم بعض اصـحاب المذهب الأوّل- أعنى: الجعل البسـيط- انّ الأثر هاهنا أيضا أمر بسـيط كنفس الاتصاف أو الصيرورة أو شبه ذلك، لكنّه إذا قيس إلى الطرفين يسمّى مركّبا.

ثمّ ترتّب هـذه الملاحظـة- أى: ملاحظـة وجود الحالّ لمحلّه على وجوده فى نفسه- بحسب إرادة الجاعل، فان لاحظ فى ايجاده الحالّ اتصاف المحلّ به و تعلّق ارادته بـذلك كان من باب جعل الموجود شـيئا آخر و كان الأثر فى هذه الملاحظة اتّصاف المحلّ به، و إن لم يلاحظ ذلك و لم يتعلّق ارادته به- بل كان مقصوده و مراده هو ايجاد الحالّ فى نفسه- كان من باب جعل الليس ايسا، و كان الأثر المترتّب عليه أوّلا هو الماهية أو

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۱

اتصافها بالوجود أو نفس الوجود- نظرا إلى المذاهب الثلاثة المتقدّمة-، و إن ترتّب عليه بالعرض اتصاف المحلّ به.

و بالجملـة لو لوحـظ مجرّد وجود الحـالّ فى نفسه و قطع النظر عن اتصـاف المحـلّ به لم يكن الأـثر المترتّب عليه هو الاتصـاف؛ و لو لوحظ وجوده بمحلّه كان الأثر المترتّب على الجعل أوّلا فى هـذه الملاحظـة هو الاتصاف، و يكون المقـدور بالذات أيضا هو اتصاف المحلّ الموجود بالحالّ، و يكون هـذا الاتصاف معروض الموجودية و الوحدة العددية، و وحدته انّما هو بوحدة وجود الوصف الحالّ أو منشأ انتزاعه. فاذا تعـدّد الجاعل لاتصاف جسم مثلا بالحركـة فلا ريب فى أنّ الحركـة الّتى يوجـدها فيه أحـد الجاعلين غير الحركة الّتى يوجـدها الآخر فيه بالشـخص، فيتعدّد الاتصاف و يكون الاتصاف الصادر من أحدهما غير الاتصاف الصادر من الآخر بالشـخص.

ثمّ الاتصـاف المقدور بالـذات ليس هـو الاتصـاف بشـرط الوحـدة و الوجود ليلزم عـدم اشـتراك المقـدور/ MB۱۰۱ / بالـذات بين القادرين، بل المقـدور بالـذات هو الاتصاف من حيث هو- أى: لا بشـرط الوجود و الوحدة-، كما انّ المقدور بالذات فى الماهية هى الماهية من حيث هى- أى: لا بشرطها-. و لا ريب انّ الاتصاف من حيث هو أمر واحد مشترك بينهما.

ثمّ لا يخفى انّ جعل الشىء الموجود شيئا آخر على ثلاثة أقسام:

الأوّل: أن يكون الجعـل المتعلّق بوجود الحـالّ لمحلّه و الجعـل المتعلّق لوجوده فى نفسه متّحـدا- أى: لاـ يكون أحـد الجعلين مغـايرا

للآخر- و هذا إنّما يكون إذا كان وجود الحالّ فى نفسه هو بعينه وجوده لمحلّه، فيكون الجعل المتعلّق بوجود الحال هو بعينه الجعل المتعلّق بوجوده لمحلّه، و يكون غرض الجاعل ابتداء ايجاد الحالّ و اتصاف المحلّ به. كما فى افاضة الاعراض على الموضوعات و اتصافها بها، إذ وجود الأعراض فى أنفسها وجوداتها لموضوعاتها- كما صرّح به الشيخ الرئيس-، فيكون الأثر لهذا الجعل شيئا واحدا- أعنى: وجود الحالّ الّذى هو بعينه اتصاف المحلّ به-.

الثانى: أن يكون الجعل المتعلّق بوجود الحالّ لمحلّه جعلا مغايرا للجعل المتعلّق

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۲

بوجود الحالّ فى نفسه، لكن كان لازما له و متأخّرا عنه بالذات. كما فى اتصاف الهيولى بالصورة، إذ وجود الصورة متقدّم على اتصاف الهيولى بها؛ بل على وجود الهيولى أيضا، لكن من حيث هو وجود الصورة المطلقة الكلّية لا من حيث هو وجود هذه الصورة الشخصية. و على هذا يتحقّق جعلان: أحدهما: الجعل المتعلّق بوجود الصورة فى نفسها، و أثره هو ماهية الصورة أو اتصافها بوجودها أو وجودها/ ۹۶DB /- على اختلاف الأقوال فى جعل الليس أيسا-؛

و ثانيهما: الجعل المتعلّق بوجود الصورة للهيولى و اتصافها بها، و أثره هو اتصاف الهيولى بها.

الثالث: أن لا يتحقّق جعل لوجود الحالّ فى نفسه أصلا، بل يتحقّق أوّلا جعل مركّب متعلّق بالاتصاف لا يكون جعلا للحالّ بوجه و لا يكون للحالّ جعل آخر يكون هذا الجعل تابعا له، فيكون أثره هو الاتصاف فقط دون الوصف- كما فى جعل الشيء متّصفا بالصفات السلبية و الاعتبارية-.

و المقدور بالذات فى هذه الاقسام الثلاثة كلّها هو الاتصاف، و وحدته العددية بوحدة وجود الصفة أو منشأ انتزاعها. و انما هو مقدور بالذات إذا أخذ لا بشرط الوحدة و الوجود و إن كان فى الواقع معروضا لهما، كما إذا أخذ بشرطهما. فالمشترك بين القادرين على جميع أقسام الجعل هو مفروض الموجودية و الوحدة العددية لا بشرطهما، و ما لا يجوز اشتراكه هو الموجود الواحد بما هو موجود واحد، فلا اشكال؛ انتهى ما قيل فى الجواب عن الشبهة المذكورة مع توضيحه و تنقيحه.

و أنت تعلم انّ حاصله يرجع إلى أنّ المقدور بالذات فى جميع أقسام الجعل و على جميع المذاهب هو معروض الموجودية و الوحدة العددية- أعنى: الماهية و الاتصاف-، لا بشرطهما، لأنّ المقدور بالحقيقة هو ما يخرج من الليس إلى الأيس لا نفس هذا الاخراج الّذى هو فعل الايجاد، و لا مجرّد الأيس الّذى هو الوجود، و المخرج من الليس إلى الأيس ليس إلّا الماهية لا بشرط الوجود. و الوحدة العددية أو الاتصاف الّذى هو أيضا نوع ماهية و الماهية لا بشرطهما واحد بالمعنى لا بالعدد، فكونها مقدورة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۳

للواجب و لغيره لا يوجب توارد العلل المستقلّة على معلول واحد شخصى، و لا كون المعنى العامّ مع ضعف وجوده علّة للواحد بالشخص، لأنّ الماهية بدون ضمّ الوحدة العددية و الخصوصية الشخصية ليست واحدة بالعدد، بل تكون واحدة بالعدد إذا اعتبرت مع وجودها و وحدتها العددية، فهى بهذا الاعتبار ليست مقدورة بالذات لقادرين حتّى يلزم المفسدتان، بل مقدورة لأحدهما فقط. و لا يمكن أن يصدر بعينها بهذه الوحدة و الوجود الخاصّ عن الآخر، بل تلك الماهية إذا صدرت عن الآخر تكون مغايرة بالعدد للماهية الصادرة عن الأوّل لاقترانهما بوجود آخر و وحدة عددية أخرى و إن اتّحدتا من حيث الحقيقة و المعنى، فالمعنى العامّ الّذى هو القدرة المشتركة بين القادرين لا يكون علّة لواحد بالعدد، بل يكون علّة أيضا لأمر عامّ و العلّة الواحد بالعدد انّما هو واحد بالعدد أيضا من أفراد العامّ، فالعامّ علّة للعامّ و الخاصّ علّة/ ۱۰۲MA / للخاصّ.

و أنت تعلم انّ الواحد بالمعنى انّما يتصوّر فى الحقائق الكلّية- كالانسان و غيره- دون الأفراد و الأشخاص، فحقيقة كلام هذا المجيب يرجع إلى: انّ كلّ ما يصدر عن غيره- تعالى- من فرد مندرج تحت نوع- كزيد المندرج تحت الانسان مثلا- يمكن للواجب أن يوجد فرد آخر لهذا النوع- كعمرو مثلا-، فيشتركان الفردان فى الماهية، و هى لكونها فى نفسهما واحدة بالمعنى و إن اختلفت

بالعدد؛ و المقدور بالذات هى تلك الماهية من حيث واحدة بالمعنى لا من حيث اقترانها بالخصوصيات من الوجود و الوحدة العددية. فمن حيث وحدتها المعنويّة لا يلزم عدم اشتراك المقدور بالذات بينهما، إذ الماهية المتحقّقة فى ضمن زيد هى بعينها متحقّقة فى ضمن عمرو، و التفاوت بينهما إنّما هو بانضمام الخصوصيات الخارجة من الوجود و الشخص، فالماهية مع وحدتها المعنوية و كلّيتها متحقّقة فى ضمن جميع الأفراد. و هذا هو معنى وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج، فالماهية المتحققة فى ضمن زيد الموجودة من أحد القادرين إذا أوجدها الآخر فى ضمن عمرو يصدق انّه أوجد تلك الماهية، فالمقدورات بالذات أمر متحقّق موجود فى الخارج مشترك بينهما، إلّا أنّه من حيث انتفاء الوحدة العددية لا يلزم المفسدتان المذكورتان. و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۴

أمّا الوجود فلمّا كان افرادها متخالفة بالحقيقة عند الحكماء و المشترك بينهما لم يكن أمرا موجودا متحقّقا فى الخارج بل أمرا اعتباريا عرضيا، فلا يتحقّق بين وجود زيد و وجود عمرو مثلا أمر متحقّق فى الخارج يكون مشتركا. فاذا افاض غيره- تعالى- وجود زيد فان امكن للواجب أيضا أن يفيض وجود زيد بعينه لزم المفسدتان؛ و ان افاض وجود عمرو لزم عدم اشتراك المقدور بالذات و اشتراكهما فى الوجود/ ۹۷DA / المطلق الّذى هو مفهوم عرضى غير مفيد، لأنّه ليس امرا متحصّلا فى الخارج و لا يتعلّق به الجعل أصالة.

و غير خفى انّه على ما ذكره المجيب يلزم أن لا يكون الأشخاص و الأفراد الصادرة عن غيره- تعالى- من حيث هى اشخاص و أفراد ممكنة له- تعالى-، بل المقدور له انّما هو اشخاص و افراد اخر، فزيد الموجود من غيره- تعالى- لا يكون ممكن الصدور عنه- تعالى- بالنظر إلى ذاته- تعالى-. لأنّ الوجود و نشأته و ساير ما يلزمها داخلة فى حقيقة الشخص، فالشخص من حيث هو شخص لا يكون له مقدورا له- تعالى- و مقدورية الماهية الانسانية لا مدخلية لها لمقدورية الشخص من حيث انّه شخص. و الظاهر انّ المجيب يلزمه و يقول: انّ ذلك لاستحالة خارج عن عموم قدرته- تعالى-، فعموم قدرته- تعالى- مخصّص بغير الجزئيات و الأشخاص الصادرة عن غيره- تعالى-.

و لا يخفى انّه يمكن أن يقال: هذا وهن فى عموم قدرته- تعالى- و عظم سلطانه!، فانّه تعالى- حينئذ لا يكون قادرا على ايجاد كلّ شخص صدر من غيره. و قدرته على ايجاد غير ذلك الشخص ممّا هو داخل معه تحت أمر كلّى لا يدفع صدق عموم شمول قدرته لهذه الاشخاص بعينها.

و أيضا: ما ذكره المجيب انما يتأتّى فى أفراد الجوهر ممّا يدخل تحت أمر كلّى واحد بالوحدة المعنوية موجود فى الخارج، و لا يتأتى فى أفراد الأعراض- كالافعال الصادرة عن العباد مثل الاحسان و الضرب و امثالهما-؛ و فى اتصاف الجسم بالحركة ممّا جعل المجيب المقدور بالذات فيه نفس الاتصاف، لأنّها ليست من الحقائق المحصّلة فى الخارج، فلا يكون ما به الاشتراك فى أفرادها أمرا موجودا فى الخارج، بل ما به الاشتراك بينهما

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۵

أمر عرضى اعتبارى- كمفهوم الضرب و الحركة- أو مفهوم الاتصاف. فلو جعل زيد مثلا عمروا متّصفا بالحركة فلو امكن للواجب أن يجعل عمروا متّصفا بتلك الحركة بعينها و بذلك الاتصاف، لزم المفسدتان؛ و لو لم يمكنه ذلك بل أمكن له اتّصافه بحركة أخرى بدل تلك الحركة حتّى تختلف الحركتان بالعدد و بتعدّد الاتصاف أيضا بالعدد و كان المقدور بالذات هو نفس الاتصاف المشترك بين الواجب و بين زيد و عدم لزوم عدم الاشتراك فى المقدور بالذات حينئذ- لاشتراكهما فى مفهوم الاتصاف-؛ فيرد: انّ مفهوم الاتصاف أمر غير متحصّل فى الخارج و ليس مثل الطبائع الكلّية الموجودة فى الخارج حتّى يكون وجودها الخارجى و وحدتها المعنوية مصحّحا لاشتراك المقدور/ ۱۰۳MB / بالذات. و لو صحّ مثل ذلك الاشتراك المقدور بالذات لصحّ أن يقال: المقدور بالذات هى نفس الايجاد و الافاضة أو الوجود المطلق المشترك بين الموجودات، و لا حاجة إلى جعل المقدور بالذات هو

الماهية من حيث هى دون الوجود- كما ارتكبه هذا المجيب-. و على هذا فكلّ ما يصدر عن غيره- تعالى- أمكن أن يقال: انّه مقدور له- تعالى- إذا امكن له أن يوجد موجودا ما و لو كان مغايرا له فى النوعية و الجنسية لاشتراكهما فى الايجاد و الوجود المطلق. و لا ريب انّه لا مدخلية لمثل ذلك لعموم القدرة المطلوبة للقوم، لأنّ ذلك ثابت لكلّ من يقدر على تأثير ما. فظهر ان الجواب الّذى ذكره هذا المجيب للشبهة المذكورة غير تامّ.

نعم! يمكن أن يقرّر هذا الجواب على وجه يصير تامّا؛ و هو: انّ المقدور بالذات فى مطلق الجعل- سواء كان المجعول جوهرا أو عرضا، قارّا أو غير قارّ، و بالجملة أىّ نوع منه كان حتّى مثل الاتصاف فى مثل جعل الشىء شيئا آخر- هو الماهية. و معنى كونها مقدورة لشىء أن يمكنه فعل الماهية- أى: جعلها موجودة بلوازمها-، و لو كانت تلك الماهية مثل الاتصاف. و مآل الأقوال الثلاثة فى الجعل- أعنى: كون المجعول نفس الماهية أو الوجود أو اتصافها به- إلى أنّ الجاعل انّما يوجد الماهية و يخرجها من العدم إلى الوجود، و إنّما الفرق فى تعلّق الجعل أوّلا- بنفس الماهية أو وجودها أو اتصافها به؛ و لا مخالفة بينها فى أنّ فعل الجاعل هو ايجاد الماهية و ابرازها من كتم العدم إلى الوجود.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۶

فالأثر المترتّب على الجعل أوّلا هو الماهية الخارجية- أى: الموجودة-، ثمّ يترتب عليه جميع لوازمها الخارجية و وحدتها العددية. فالمقدور بالذات لمّا كان هو الماهية و كان معنى مقدوريتها امكان افاضة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود خاصّ معيّن، فيكون معنى مقدورية فعل واحد شخصى امكان افاضة الوجود- من حيث هو وجود- على ماهية هذا الفعل. فمعنى كون الحركة مقدورة للواجب و لزيد أن يمكن لهما افاضة الوجود على ماهية الحركة- أى: اخراج ماهيتها من العدم إلى الوجود-. و لا ريب فى أنّه ممكن لهما، لأنّ كلّا منهما قادر على ايجاد الحركة فى محلّ خاصّ واحد و به يتصحّح/ DB۹۷ / اشتراك المقدور بالذات- أى: الماهية-، لان افاضة الوجود عليها و اخراجها من العدم إلى الوجود مشترك بينهما. و لا يلزم حينئذ وجود علّتين لمعلول واحد شخصى لأنّ الشخص انّما هو نحو الوجود و ما يلزمه، و نحو الوجود و ما يلزمه متغايران بالعدد فى صورة تعدّد الفاعل. و لا يمكن أن يكون نفس الشخص- أى: نحو الوجود و خصوصية الوجود الخاصّ و تعيّنه- من حيث هو صادر عن أحد الفاعلين صادرا عن الآخر، لأنّ ذلك يرفع المناسبة بين العلّة و المعلول، و هو محال. فخصوصية الحركة الصادرة عن زيد و نحو وجودها و تعيّنها لا يمكن أن يصدر عن الواجب، لأنّ صدوره لانحطاط مرتبته فى الوجود لا يناسب ذاته المقدّسة و لا يليق بعلوّ شأنه. و حينئذ يمكن أن يقال: انّه لا- يمكن أن يصدر عنه هذا التعين بالنظر إلى ذاته، إلّا انّه لا يمكن أن يصدر عنه بالنظر إلى ذات هذا التعين و لا يلزم منه وجود علّتين لمعلول واحد شخصى، لأنّ شرط تحقّق العلّية وجود امكان الصدور عن الطرفين، فاذا فقد الامكان من طرف المعلول ارتفعت العلّية و المعلولية و لو كان الامكان من طرف العلّة متحقّقا، فانّ صدور الكذب من الواجب ممكن بالنظر إلى ذاته، إلّا أنّه لقبحه و عدم مناسبته لذاته الجسيمة لا يصير ذاته سببا و علّة لصدوره و علّيته البتة. و على التقديرين لا يكون عدم كونه- تعالى- علّة للتشخّص و التعيّن الصادر عن زيد مثلا و هنا فى عموم قدرته و نقصا فى عظم سلطانه، فتأمّل؛ هذا.

و يمكن أن يقال فى الجواب: انّ جميع الأشخاص و الأفراد بعينها ممكنة الصدور

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۷

عن الواجب- تعالى- بالنظر إلى ذاته، و انّ هذا الشخص من الفعل بوحدته الشخصية و وجوده الشخصى الصادر عن زيد على/ MA۱۰۳ / الظاهر يمكن أن يصدر عنه- تعالى- بالنظر إلى ذاته. و بالجملة صدور جميع الممكنات بأجناسها و أنواعها و أشخاصها و لوازمها و تعيناتها و وحداتها الشخصية عن الواجب- تعالى- ممكن بالنظر إلى ذاته، و مع ذلك لا يلزم توارد العلل المستقلّة على أمر واحد شخصى و لا علّية المعنى العامّ للواحد الشخصى؛ أمّا على طريقة الحكماء فظاهر، لأنّهم لا يثبتون التأثير و الايجاد لشىء من الممكنات و يقولون: الممكن لكونه محض القوّة و العدم لا يمكن أن يصير منشئا للايجاد و الافاضة، فإيجاد الجميع و الافاضة على

الکلّ انّما هو منه- تعالی- بلا واسطة و ان کان بعض الممکنات شرائط و وسائط لحصول الایجاد و الافاضة من الواجب- تعالی-. فعلّة کلّ موجود شخصی بوحدته الشخصیة و وجوده الشخصی و کلّ فعل شخصی کذلک منحصر بالواجب- تعالی- عندهم، و لا شریک له فی الافاضة اصلا حتّی یلزم تصوّر علّتین لمعلول واحد فضلا عن تواردهما علیه. و ما ذهبوا إلیه من وجوب ترتیب الصدور فی الموجودات من العقول و النفوس و الطبائع و العناصر و المرکّبات لا ینافی القول بعدم الواسطة و الافاضة، لأنّ المراد بعدم الواسطة فی التأثیر انّ المخرج لکلّ شیء من القوّة و العدم لا یکون إلّا من هو بریء من کلّ وجه عن العدم و هو لیس إلّا الواجب سبحانه-، و المراد بوجوب ترتیب صدور الأشیاء عنه- تعالی- انّه یجب حفظ مرتبة وجودها بطریق التناوب بأن یصدر الأشرف فالاشرف ثمّ الاحسن فالأحسن- لعدم لیاقتها بغیر هذا الوجه من الصدور-، فلو کان بنحو آخر لم یصدر شیء لاستلزامه اجتماع المتنافیین من کون الشیء مثلا- عقلا- و غیر عقل، لأنّه لو صدر العقل فی مقام النفس و مرتبتها لم یصدر العقل، و لو صدر العرض فی مقام الجوهر و مرتبته لم یصدر العرض- و هکذا غیر ذلک من مراتب الموجودات-. فعند الحکماء قدرته- تعالی- مع ارادته اللتین هما عین ذاته- تعالی- متعلّقة بکلّ شیء علی الترتیب السببی و المسببی اللائق بنظام العالم علی وجه أکمل و أتمّ.

فان قیل: الحرکات و التحریکات الحاصلة فی الأجسام لاشتمالها علی جهة القوّة

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۸

یجب أن تکون فی فاعلها أیضا جهة القوّة، فالاوّل- سبحانه- لتجرّده و تعالیه عن جهة القوّة لا یمکن أن یکون فاعلا قریبا مباشرا لها عند الحکماء؟!

قلنا: قد تقدّم انّ تحقّق جهة القوّة فی فاعل ما فیه جهة القوّة غیر لازم؛ و لو سلّم نقول: انّ توسیط المثل و غیره ممّا یکون به جهة القوّة لا ینافی قرب الفاعل الموجد المؤثّر، و ذلک کما انّ الواحد من جمیع الجهات عند الفلاسفة لا یمکن أن یصدر عنه إلّا واحد مع انّ صدور جمیع الموجودات القارّة انّما هو عنه- تعالی- عند جمیعهم، و ذلک بتوسیط العقول و غیرها. و التأثیر و الایجاد انّما هو عنه- تعالی- و تلک الوسائط کالآلات و الشرائط فی صدور/ 98DA / الکثرة عنه- کما نقل عنه فی شرح الاشارات «۱» و غیره-، لا أنّها المؤثّرات القریبة و هو العلّة البعیدة- کما هو معروف عند غیر المحقّقین من المتفلسفة-. نظیر ذلک صدور الحرکات الارادیة عن نفوسنا، اذ تحریک النفس الناطقة المجرّدة للید مثلا لا یمکن إلّا بانبعاث المیل الجزئی و توسیط القوی الآلیة و تحریک الأعصاب و العضلات، و ذلک لا یستلزم کون التأثیر من تلک الوسائط.

و کذلک ادراکها للمتوهّمات و المتخیّلات و المحسوسات لا یمکن إلّا بالآلات و هو المدرک للجمیع بالحقیقة.

و أمّا علی طریقة المعتزلة فلأنّ کلّ شخص من حیث هو أنّه شخص إذا صدر عن غیره- سبحانه- فیمکن صدوره عنه- تعالی- أیضا بالنظر إلی ذاته، إلّا أنّه لمّا صدر عن الغیر لبعض المصالح الراجعة إلی نظام الخیر صار هذا الصدور منشئا لاستحالة صدوره عن اللّه- سبحانه-، لأنّ الشخص من حیث انّه واحد بعینه لا- یمکن أن یقع فی الخارج مرّتین، فالامکان بالنظر إلی ذاته- تعالی- حاصل، فلا یلزم نفی شمول قدرته بالمعنی المقصود للشخص بعینه. و الامتناع قد حصل بالغیر، فلا یلزم صحّة توارد العلّتین علی الشخص فی الواقع. و إلی هذا اشار المحقّق الطوسی فی مبحث القدرة من الأعراض بقوله: و لا یتّحد وقوع المقدور مع تعدّد القادر» «۲»؛ فانّ افحام لفظ

---

(۱)- راجع: شرح الاشارات و التنبیهات، المطبوع مع المحاکمات، ج ۳، ص ۲۴۹؛ شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۴۷.

(۲)- راجع: تجرید الاعتقاد، المسألة الثالثة و العشرون من الفصل الخامس من المقصد

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۴۹

«الوقوع» اشارة إلی انّه یجوز أن یکون لمعلول واحد شخصی علّتان مستقلّتان، لکن إذا وقع المعلول بأحدهما امتنع أن/ 103MB / یقع

بالآخر؛ فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصى إلّا من قادر واحد و إن امكن كونهما معلولا لهما بالنظر إلى ذاتهما.

ثمّ تعيّن صدور بعض المعلولات عن غيره- تعالى- و عدم صدوره عنه- سبحانه- مع صحّة صدوره عنه- تعالى- أيضا لأجل ملاحظة بعض المصالح الراجعة إلى النظام الأعلى مثلا لا يصحّ أن يصدر أفعال العباد منه- تعالى- بالنظر إلى الإرادة و العلم بالأصلح، لأنّ صدورها منه- تعالى- يوجب الالجاء المنافى للتكليف، فلم تبق القدرة مع الإرادة بها. و هذا لا يوجب امتناع تعلّق نفس القدرة من حيث هى قدرة بها، إذ الايجاد غير معتبر فى القدرة و إلّا لزم عدم اقتداره- تعالى- على خلق العالم حين كان العالم معدوما؛ و هو باطل بالاتفاق. فمجرّد عدم ايجاد الواجب افعال العباد لا يقتضى عدم شمول قدرته بالمعنى المشهور لها، بل يصحّ أن يتعلّق بها من غير اعتبار العلم بالأصلح؛ هذا.

و قد علمت انّه لو عمّم القدرة و أريد بها شمولها لجميع الاشياء- سواء كان بلا واسطة أو بواسطة- لكانت القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير و القدرة بالمعنى المشهور- أى: امكان الفعل و الترك بالنظر إلى الذات- عامّة شاملة بالنظر إلى جميع الموجودات، و كان الجميع صادرا عنه- تعالى-؛ فيكون الواجب حينئذ بالنظر إلى اعمال العباد فاعلا بعيدا لا قريبا. و نفى الفاعلية القريبة لا يوجب نفى الفاعلية البعيدة بمعنى انّه لو لم يوجد البعيد على وجه يكون قادرا لم يصدر تلك الأفعال عنه، لأنّ الصدور فرع وجود المصدر؛ و هذا لا يوجب الالجاء، لأنّ جعل الشىء قادرا يؤكّد اقتداره على افعاله و يمكّنه على الفعل و الترك؛ هذا.

و بقى الكلام فى أنّه بناء على قواعد الاعتزال إذا كان الواحد الشخصى الصادر عن زيد مثلا ممكن الصدور عن الواجب بالنظر إلى ذاته لزم جواز كون علّتين مستقلّتين لشىء واحد بعينه و إن لم يصدر إلّا عن أحدهما، مع انّه باطل؛ لأنّ المناسبة

الثانى؛ كشف المراد، ص ۱۹۲.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۰

بين العلّة و المعلول لازمة و الواحد من حيث هو واحد لا يناسب المختلفين.

و الجواب: انّ وجوب المناسبة بين العلّة و المعلول أوجب عدم جواز كون الواحد من حيث هو واحد علّة لكثير و معلولا لكثير من حيث هو كثير فى مرتبة واحدة، لأنّ الواحد إذا كان علّة لكثير أو معلولا له يجب أن يكون مناسبا لهؤلاء الكثير و الوحدة من حيث هى وحدة مغايرة و مخالفة للكثرة من حيث هى كثرة، فلو كان الواحد من حيث هو واحد مناسبا للكثرة من حيث هى كثرة لكان مغايرا و مخالفا لنفسه، فعدم جواز التسلسل بين الواحد و الكثير إنّما إذا كان أحدهما علّة للآخر من حيث الكثرة أو الوحدة و الآخر معلولا له من حيث المقابل، فلو كان الواحد علّة لكثير أو معلولا له من حيث اشتماله على جهات تعدّد الكثير أو من حيث اشتراك الكثير فى جهة واحدة أو كونه فى مراتب كثيرة لكان جائزا. و لذا صرّح الحكماء بأنّه إن كان كثير معلولا أو علّة لواحد يجب أن يكون لها مراتب كثيرة/ ۹۸DB / أو يكون للواحد جهات تعدّد الكثير أو للكثير اشتراك فى جهة واحدة يكون الفعل بينهما بهذا الاعتبار. و إذا عرفت ذلك تعلم انّ امكان صدور واحد بعينه من قدرة الواجب بذاته و من قدرة زيد هى صادرة عن قدرة اللّه لا يوجب علّية الكثير من حيث هو كثير للواحد من حيث هو واحد؛ و لا يدفع المناسبة بين العلّة و المعلول، لأنّ قدرة زيد لمّا كانت صادرة عن قدرة اللّه فبين القدرتين مناسبة البتة، و الفعل الواحد بالشخص لمّا كان صادرا عن قدرة زيد فيكون مناسبا لها، و إذا كان مناسبا لها يكون مناسبا لقدرة الواجب أيضا، لأنّ المناسب للمناسب مناسب. فعلّية الواجب و زيد لهذا الفعل الواحد انّما هو من جهتين مناسبتين هما: القدرة الواجبة الثابتة له- تعالى- بذاته، و: قدرة زيد الفائضة منه- سبحانه-. فتتحقّق فى الكثير- أعنى: الواجب و زيد- جهة مشتركة- أى:

مفهوم القدرة- بها يتصحّح كون الواجب و زيد علّتين لواحد شخصى.

و أنت تعلم انّ هذا القول- أى: جعل العلّة للواحد الشخصى هو القدرة المشتركة بين الواجب و بين زيد- يستلزم فسادين:

أحدهما: انّه یلزم أن یکون المعنی العامّ مع ضعف وحدته و وجوده علّة موجدة
جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۱
لواحد شخصی، و قد مرّ بطلانه؛

و ثانیهما: انّ هـذا الأمر العامّ المشترک بین الواجب و بین زید إن کان ذاتیا لزم ترکّبه- تعالی عنه علوّا کبیرا!-، و ان کان عرضیا کان تابعا لما به الاشتراک الذاتی، و إلّا/ MA۱۰۴ / بطل التناسب، لأنّ الأشیاء المختلفة بتمام الحقیقة لو کانت مشترکة فی معنی واحد عرضی من دون استناده إلی معنی مشترک ذاتی لزم علّیة الکثرة من حیث هی کثرة للواحد الشخصی من حیث أنّه واحد، و قد ظهر بطلانه. و إذا کان تابعا لما به الاشتراک الذاتی عاد محذور الترکیب.

و من هـذا یظهر أنّ الأصوب ما ذهب إلیه محقّقوا الحکماء من أنّ الافاضة علی الکلّ و ایجاد کلّ ممکن من الممکنات انّما هو من الواجب- عزّ اسمه-، و غیره من الوسائط انّما هو شروط و آلات و معدّات، و لیس أصل الافاضة و التأثیر منه مطلقا-: لا من الجهة المستندة إلی ذاته و لا من الجهة المستندة إلیه تعالی-. و حینئذ فعلّة کلّ موجود کائنا ما کان و کلّ ممکن من الممکنات لیست إلّا هو، فلا یلزم تحقّق علّتین لواحد بالشخص.

و الحاصل: انّه لو کان واحد من الموجودات معلولا لغیره- تعالی- بمعنی أن یکون موجدا منه أو امکن له ایجاده بالنظر إلی ذاته و إن لم یصدر منه بالفعل فامّا أن یکون هـذا الواحد مقدورا له- تعالی- بالنظر إلی ذاته بلا واسطة بجهة مشترکة بینه و بین الغیر فیستلزم المفسدتان المذکورتان، أو بجهة خاصّة به- تعالی- حتّی یکون کلّ من الواجب و غیره قادرا علی ایجاد الواحد بالشخص بجهة مختصّة به- أی: من حیث انّهما مختلفتان بتمام الحقیقة- لزم وجود علّتین مختلفتین بجمیع الوجوه للواحد الشخصی؛ و امّا أن لا یکون هـذا الواحد مقدورا له بالنظر إلی ذاته بلا واسطة، و حینئذ إن لم یکن مقدورا له بالواسطة أیضا لزم نفی القدرة عنه- تعالی- راسا، و هو خلاف ما اجمع علیه العقلاء؛ و إن کان مقدورا له بالواسطة لزم عدم شمول قدرته بالمعنی المشهور للکلّ بلا واسطة و کونه عاجزا بالنظر إلی ذاته عن ایجاد ما یوجده غیره ممّا هو معلول له- تعالی-، و هو أیضا بدیهی البطلان. فبقی أن یکون التأثیر فی الکلّ منحصرا به
جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۲
- تعالی- و لا یکون معه شریک فی الایجاد حتّی لا یلزم شیء من المفاسد المذکورة.

فان قیل: یلزم علی هـذا أن یکون أفعال العباد مستندة إلیه- تعالی- و لا یکون مستندة إلیهم، إذ لو کانت مستندة إلیهم لنقلنا الکلام إلی کلّ فعل واحد شخصی من تلک الأفعال، فیلزم أحد المفاسد المذکورة؛ و إذا لم تکن مستندة إلیهم یلزم الجبر فی التکلیف!؛

قلنا: یمکن أن یقال: انّ کونهم شروطا و وسائط للافاضة و الایجاد یکفی لاستناد افعالهم إلیه. و قد اشیر إلی انّ ذلک أحد التوجیهات لتصحیح الأمر بین الأمرین.

فان قیل: علی ما تقدّم فی کلام المجیب الأوّل من جواز صدور الواحد بالمعنی المشترک بین شخصین من علّتین فلیجز صدور معلول واحد من الواحد بالمعنی المشترک بین العلّتین، فیجوز أن تکون القدرة المشترکة بین الواجب و زید علّة لمعلول واحد بالشخص؛

قلنا: معلولیة المعنی العامّ أمر معقول لیس فیها مفسدة. و أمّا علّیته فغیر معقولة، لضعف وجوده و لاستلزامه الترکیب فی الواجب، فلا یجوز علّیته لواحد و لا کثیر؛ هذا.

(مسلک الصوفیّة فی اثبات عموم القدرة)

و اعلم! انّ للصوفیة/ DA۹۹ / مسلکا آخر فی اثبات عموم القدرة و هو- علی ما ذکره بعضهم-: انّ التأثیر بالغیر لا یستقرّ ما لم ینضمّ إلیه التأثیر بالذات- أعنی التأثیر التامّ المبرّی عن شوائب القوّة و الامکان-، و هو ینحصر فی حقّه- تعالی-، فیرجع جمیع التأثیرات

الامكانيـة إلى هـذا التأثير الّذى هو بالذات. و ارجاعها إليه يقتضـى ارجاع مباديها- أى: القدرة الّتى بالغير- إلى منشأها- أعنى: القدرة الّتى هى بالذات-، فظهر شمول قدرة اللّه- تعالى- لكلّ شىء بهذا المعنى- أى: بمعنى انبساط تلك القدرة المطلقة الكاملة فى هياكل الموجودات و ظهورها فى تلك المجالى على وجه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۳

النزول من غير أن ينقص عن رتبتهـا الكاملـة و مرتبتها المطلقـة-. و هـذا هو توحيـد الأفعال و توحيـد الصـفات. و منه يعلم أيضا كيفية ارجاع الـذوات الممكنـة إلى ذاته المقدّسة على وجه يعرفه العارفون، و هو توحيد الذات، و هذه نهاية مرتبة التوحيد و من لم يبلغ إلى هذه المرتبة فى التوحيد فهو قاصر فى معرفة اللّه- تعالى-؛ انتهى.

و حاصل كلامهم: انّ الوجود المطلق التامّ الكامل الّذى هو الحقيقة الواجبيّة إذا نزل و انبسط على المهيات الامكانية حصـلت الكثرات و الوجودات الامكانية من غير أن ينقص/ ۱۰۴MB / عن رتبتها الكاملة و مرتبتها المطلقة، فذوات الممكنات مجال و مرايا له و هويات الاشـياء شـئونات له- و هـذا هو توحيـد الذات عندهم-. و القدرة المطلقة التامّة الكاملة بالذات- الّتى هى القدرة الواجبة- إذا تنزّلت و انبسـطت بانبسـاط الوجود فى هياكـل الموجودات حصـلت القـدرة الّتى للأشـياء من غير نقصـان فى مرتبتهـا المطلقـة و رتبتها الـذاتية الكاملـة، فتلـك القـدر هى المظـاهر و المجـالى و الشـئونات الذاتيـة لهـا، و قس عليهـا العلم و الإرادة و غيرهما من الصـفات الكمالية الإلهيّـة- و هـذا هو توحيـد الصـفات عنـدهم-. و التـأثير المطلق التـامّ الكامل بالـذات- أى: التأثير الواجبى- إذا تنزّل و انبسط بانبساط الوجود و القدرة فى هويات الممكنات حصـلت التأثيرات الغيرية الامكانية من غير انحطاط فى مرتبته العليا و نقصان فى رتبته الأسـنى؛ فتلك التأثيرات الغيرية الامكانية مجال و مظاهر لهذا التأثير التامّ بالذات- و هذا هو توحيد الافعال عندهم-.

و أنت تعلم انّ هذا المسلك مبنى على طريقة وحدة الوجود؛ و عقول أمثالنا قاصرة عن دركه و الاذعان به و القبول لحقّيّته!.

فائدة

قول المحقق الطوسى فى التجريد: «و عمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة»- على ما اشير إليه- اشارة إلى الدليل الّذى ذكر أوّلا، فالمراد من «العلّة»: الامكان، و من «الصفة»: المقدورية. يعنى: انّ علّة المقدورية عامّة فى جميع الممكنات، فانّ علّتها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۴

الامكـان و هو وصف مشـترك بين جميع الممكنـات، فيكون معلوله- أعنى: المقدوريـة- عامّـا فى جميعهـا، فيكون جميع الممكنـات مقدورا له- تعالى-.

و يمكن أن يراد من «الصفة»: الاحتياج إلى المؤثّر.

ثمّ المراد منه إمّـا اثبـات عموميـة القـدرة بـالمعنى لجميع الممكنـات بلاـ واسـطة أو اعمّ من أن يكون بواسـطة أو بـدونها، و إمّا اثبات عمومية القدرة المسـتجمعة لجميع شرائط التأثير بالنسبة إلى جميع الموجودات إمّا بلا واسطة أو اعمّ من أن يكون بواسطة. و قد عرفت انّ مطلوب القوم و ما هو محلّ النزاع من هـذه الاحتمالات ما ذا، و انّ أيّا من هـذه الاحتمالات يمكن أن يثبت بهذا الدليل و ايّا منها لا يمكن أن يثبت به.

و قيـل: يمكـن أن يراد «بالعلّـة» فى تلـك العبـارة: دليـل اختيـار الواجب- و هو الحـدوث-، و يكون المراد: انّ الحـدوث لمّـا كان عامّا بالنسـبة إلى كلّ افعاله يكون اختياره عامّا بالنسبة إلى كلّ افعاله. و على هذا لا يكون المراد تعميم القدرة بالمعنى المشهور بالنسبة إلى كلّ الممكنات، بل يكون المراد: انّ صدور كلّ افعاله إنّما هو بالقدرة و الاختيار.

و أنت تعلم انّ المراد من القـدرة حينئـذ: القدرة الملزومة للحدوث؛ و غير خفىّ انّ اثبات هذا الأمر قليل الفائدة جدّا بالنسـبة إلى ما هو مطلوب القوم.

تتميم

اعلم! أنّ هـذا الاصـل- أعنى: عموم قـدرة اللّه و شـمولها لجميع المهيـات الامكانيـة- أعظم الأـصول المليـة، و قـد ابتنى عليه كثير من المطالب الاسلامية.

و المخالف فيه فرق أعظمها: الثنوية، القائلون بفاعلين اثنين،

منهم: المانويـة: أصـحاب مانى الحكيم البابلى الّذى ظهر فى زمان/ ۹۹DB / سابور بن أردشـير بن بابک، و ذلک بعد عصـر عيسـى- عليه السـلام-، فأخذ دينا بين المجوسـية و النصـرانية فقال بنبوّة المسـيح، و زعم انّ العالم مصـنوع من أصـلين قديمين أحدهما: نور، و الآخر: ظلمة. و أنّهما أزليان لم يزالا و لا يزالان، و هما حسّاسان سميعان و درّاکان

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۵

بصيران. و هو قد أنكر وجود شيء و حدوثه لا من أصل قديم. و قال: انّ فاعل الخير بأسره هو النور و فاعل الشرّ بأسره هو الظلمة.

و منهم: الديصانيـة: اصـحاب الـديصان، اثبتوا أصـلين قـديمين: النور و الظلمة، و قالوا: النور يفعل الخير قصدا و اختيارا و الظلمة يفعل الشرّ طبعا و اضطرارا.

و منهم: المجوس: الذاهبون إلى أنّ فاعل الخير هو يزدان و فاعل الشـرّ هو أهرمن- و يعنون به الشـيطان-. و قالوا: انّ يزدان قديم أزلى و أهرمن حادث منه. و ذكروا فى سبب حدوثه و فى سبب قدرته على فعل الشرّ ما يشمئزّ طباع العقلاء عن استماعه!.

ثمّ الظاهر من كلام الشهرسـتانى فى الملل و النحل انّ المجوس لا تعدّون من الثنوية حيث قال: الثنوية أصـحاب الاثنين الأزليين، و هم يزعمون انّ النور و الظلمـة أزليان قـديمان متساويان فى القدم و الازلية مع اختلافهما فى الجوهر و الطبع/ ۱۰۵MA / و الفعل. بخلاف المجوس، فانّهم قالوا بحدوث الظلام و ذكروا سبب حدوثه «۱». و يؤيّد عدم كون المجوس من الثنوية-: المنكرين لهذا الأصل بالكلّية القائلين بتعدّد المبدأ- انّهم قالوا: انّ ايجاد أهرمن ليس شـرّا، بل انّما الشرّ منه، فيزدان اوجد اهرمن و جميع الشرور يصدر من اهرمن. و لا ريب انّه على هـذا لا يكون المجوس قائلين بإلهين اثنين، بل يسـندون الجميع إليه- تعالى-. لكنّهم لم يجعلوا الشـرور مسـتندة إليه- تعـالى- بلاـ واسـطة- لكونه خيرا محضا-، بل اسـندوها إلى اهرمن و قالوا: انّ ايجاد اهرمن ليس شـرّا، بل خير، لأنّ اعطاء الوجود خير مطلقا و انّما صدر الشرّ عن اهرمن لا عنه- تعالى-.

ثمّ شـبهة هؤلاء الطوائف الثلاث: هى انّا نجـد فى العالم خيرا كثيرا و شـرّا كثيرا و إنّ الواحد لا يكون خيرا و شـرّيرا، فلكلّ منهما فاعل على حـدة. و بتقرير آخر اوضـح: انّ اللّه خير محض فلاـ يمكن أن يوجـد الشـرّ. بيـان ذلک: انّ ذاته المقدّسـة عالم بجميع الخيرات و الشـرور غير محتاج إلى شـيء منها، و من كان كـذلک لا يصدر عنه الشـر بالضـرورة، فيكون خيرا محضا لا يمكن أن يوجد الشـرّ. أو لأنّه- تعالى- عين الوجود و

---

(۱)- راجع: الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۲۴، باختلاف يسير فى اللفظ.

جامع الأفکار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۶

الوجود خير محض- على ما هو المشـهور-، فهو- تعالى- خير محض إذ الشـرّ ليس إلّا العـدم، و لا يمكن صـدور العـدم عن الوجود- على مـا هو طريقـة الحكمـاء-. أو انّه- تعالى- واحـد محض منزّه عن شوائب الكثرة و التركيب و كلّ فاعل فعل يجب أن يكون بينهما مناسبة لا محالة، و الواجب- سبحانه- قد فعل خيرات كثيرة ظاهرة، فلو صدر منه- سـبحانه- مع ذلک شـرّ أو ظلم لزم اشتمال محض الأحدية الخالصة على كثرة متقابلة.

و أجيب عن تلک الشبهة بوجوه ثلاثة:

أحدها: انّ الشرور الواقعة فی العالم انّما هی شرور اضافية- أی: وجودات توصف بالشرّ بالإضافة، كوجود النار فی الثوب مثلا و مصادفة القاطع للعضو المقطوع-، و هذه الشرور و إن استدعت علّة موجودة لكن هذا الاستدعاء من حيث أنّها خيرات لا من حيث أنّها شرور، فهی من حيث كونها شرورا مجعولة و صادرة من المبدأ الّذی هو صرف الوجود بالعرض لا بالذات. و لا استحالة فيه، انّما المحال صدور الشرّ عن الخير المحض بالذات، و لم يلزم ذلك.

و التوضيح: انّ هذه الأمور الّتی تظنّ أنها شرور- مثل الأمراض و الاسقام و المصائب و الاعدام- فانّها و ان كانت من وجه شرورا و لكنّها لازم خيرات كثيرة لو تركت لتركت هذه، و هو- سبحانه- لا يفعلها من حيث أنّها شرور بل انّما يفعلها من حيث انّها خيرات. فهی من الحيثية الّتی بها صدرت عنه- سبحانه- انّما هی خيرات كثيرة و إن كانت باعتبار آخر شرورا قليلة. مثال ذلك انّ سآمة لو لصغت اصبعا واحدة من انسان لو تركت تلك الاصبع ليسری السمّ إلی بدنه كلّه و ادّی إلی قتله، فالطبيب الحبيب يقطع الاصبع البتة لينجيه من الموت. فالقطع و ان كان من حيث فقد الاصبع و وجدان الألم شرّا لكن الطبيب لم يفعله من هذه الجهة، بل انّما فعله من حيث هو سبب الحياة، فهو انّما يفعل خيرا كثيرا لو لم يفعله لكان قد فعل اذن شرّا كثيرا. و علی هذا فجميع الشرور الوجودية الواقعة/ DA۱۰۰ / فی العالم شرور اضافية واقعة فی القضاء الإلهی بالعرض و لا يوجد شرّ يكون متعلّقا لارادته- تعالی- بالذات- لا كثير و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۷

لا قليل-.

و هذا الحكم يشتمل علی دعويين: إحداهما: انّ كلّ ما يوجد فی العالم من الشرور شرّ اضافی و لا يوجد فی العالم شرّ حقيقی. و سرّ ذلك انّ الشرّ الحقيقی هو العدم و الخير الفيضی هو الوجود، فانّ الوجود بما هو وجود و الموجود بما هو موجود خير محض لا شرية فيه اصلا، إذ لو كان فی نفس معنی الوجود و الموجود شرّية لكان كلّ وجود شرّا، و العدم و المعدوم بخلاف ذلك؛ و لذا إن يحتسب الأمور الّتی تظنّ أنّها شرور وجدت شرّياتها راجعة امّا إلی أعدام لذوات- كالموت و الفناء- أو فقدان لكمالات- كالظلم و الزنا-، فانّهما من حيث كونهما أثرين لقوّتی الغضب و الشهوة خير لهما و كمال، و ليست شرّا إلّا من حيث فقدان المال و هتك الستر «۱». فلا يوجد موجود يكون شرّا حقيقيا. فان كان موجود شرّا فانّما يكون شرا بالإضافة إلی شیء آخر- كالنار بالنسبة إلی الثوب و القاطع بالنسبة إلی العضو المقطوع، فانّ النار من حيث هو موجود خير فی ذاتها ليس فيها بهذا الاعتبار شرّية أصلا، و انّما شرّيتها بالنسبة إلی ما يتّفق احراقها له-. و كذا لا يوجد عدم يكون خيرا حقيقيّا. نعم! قد يتّصف العدم بالخير الاضافی كعدم ما وجوده شرّ/ MB۱۰۵ / اضافی لشیء بالنسبة إلی هذا الشیء، فانّ عدم النار خير بالنسبة إلی الثوب المحروق. و لا ريب فی أنّ وقوع هذا الشرّ الاضافی لم يكن مرادا بالذات و مقصودا بالاصالة، بل انّما دخل فی عالم الايجاد بالعرض، فانّ المقصود بالذات من ايجاد النار بلوازمها انّما هو كونها خيرا يترتّب عليها المنافع العظيمة فی عالم الايجاد. ثمّ ربما تقع شرّية منها بفعل أحد علی ثوب شخص محرقة أو علی خشب من بيت فيسری إلی أن يحرق البيت كلّه أو البلد كلّه. و كذا الحال فی الطوفانات و الطواعين و غيرها من البليات العامّة و الخاصّة للحيوانات، فانّ القصد الأوّل و الإرادة الذاتية من ايجاد تلك العلل و الاسباب انّما هو خيرات عامّة بالنسبة إلی النظام الأصلح، و قد يلزمها شرور بالنسبة إلی بعض الافراد و الأشخاص.

و وقوعها فی القضاء الإلهی و الإرادة الأزلية انّما هو بالعرض. و الوقوع بالعرض

---

(۱)- الاصل: السرّ.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۸

لا استحالة فيه، إذ هو من لوازم الطبائع و خواصّ الاشياء و لا مدخلية للارادة الالهيّة.

و لا يمكن دفع تلك الشرور الاضافية، لأنّ دفعها إنّما هو منع للأشياء و المهيات عن تأثيراتها الذاتية اللازمة لا نفسها الضرورية فی

نظام الخير، و هو غير ممكن. فاذا ألقى انسان نارا على ثوب فاحترقه لم يكن لقائل أن يقول: لم لم يمنع اللّه- تعالى- هذه النار عن احراق الثوب؟؛ لأنّ كون النار محرقة و ثبوت الاحراق لها عن اللوازم الذاتية لها، فلا معنى لمنعها عنه. و كذا ليس له ان يقول: لم لم يمنع اللّه الانسان عن الالقاء؟؛ لأنّ هذا أيضا من لوازم اختياره و قدرته اللازمة فى نظام الخير. فإيجاد لوازم النار و تأثيراته و اختيار العبد و قدرته و ان كان من اللّه- سبحانه- إلّا أنّ المقصود بالذات من ايجادها إنّما كان ما يلزمها من الخيرات الجمّة و المنافع العظيمة، و لم يكن المقصود من ايجادها احراق نفس محترمة أو مال محترم، و انّما وقع ذلك إمّا بالعرض «۱».

و على هذا فجواب الشبهة الثنوية: انّ الشرور لوقوعها بالعرض و عدم كونها مقصودة بالذات للواجب و عدم صدورها منه- تعالى- بلا واسطة لا يلزم كونها فاعلا للشرّ، فلا يلزم كون الواحد خيرا شرّيرا و لا كون الخير المحض و الفاعل للخير فاعلا للشرّ أيضا و لاستنادها إلى بعض الموجودات المخلوقة له- تعالى- و امكان صدورها عنه- تعالى بالنظر إلى الذات بلا واسطة- و إن لم يصدر عنه بالنظر إلى العلم و الإرادة- لا يلزم وجود فاعل واحد مستقلّ للشرّ غير مخلوق له- تعالى كما قالت المانوية و الديصانية-، أو مخلوق له- تعالى، كما قال المجوس-، فلا يلزم نفى عموم القدرة. و يأتى لذلك زيادة بيان.

و ثانيها: انّ الشرور الواقعة فى العالم شرور قليلة لو تركت تركت الخيرات الكثيرة، كما انّه لو لصغت اصبع واحدة و لم تقطع يسرى السمّ إلى جميع البدن، فقطع الاصبع و إن كان شرّا إلّا أنّه شرّ قليل لو لم يفعل لادّى إلى ترك الخير الكثير. و على هذا فجميع الشرور الواقعة فى العالم مستندة إليه- تعالى-. إلّا أنّه لكونها شرورا قليلة لو تركت تركت الخيرات الكثيرة لم يكن فى فعلها بأس، بل يجب فعلها/ DB۱۰۰ /

---

(۱)- كذا فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۵۹

بالنسبة إلى الخير المحض. فما يوجد فى العالم إمّا خير محض ليس فيه شرّية أصلا أو ما هو خيره غالب على شرّه. و لا يوجد فى العالم شرّ محض لا يكون فيه خير أصلا و لا ما هو شرّه غالب على خيره و لا ما هو خيره و شرّه متساويان؛ فانّ الأشياء عند العقل على خمسة احتمالات:

أحدها: الشيء الّذى لا خير فيه أصلا؛

و ثانيها: الشيء الّذى لا شرّ فيه أصلا؛

و ثالثها: الشيء الّذى يتساوى الخير و الشرّ فيه؛

و رابعها: ما يكون خيريته غالبا؛

و خامسها: ما تكون فيه غلبة الشرّ.

و ذات الواجب بالذات لمّا وجب أن يكون مبدأ لجميع الخيرات و لم يمكن أن يصير مبدأ للشرّ وجب أن يصدر عنه قسمان من الأقسام المذكورة- أى: القسم الثانى الّذى ليس فيه شرّية اصلا و الرابع الّذى خيريته غالب، لان ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شر كثير-، و أن لا يصدر عنه الاقسام الثلاثة الأخر لاستلزام صدورها مبدئيته- تعالى- للشرّ.

و الأمر فى الواقع و الخارج كذلك، لأنّ جميع الأشياء الموجودة فى العالم لا يخلوا من كونه خيرا محضا أو ما هو خيريته غالب، و لا يوجد فيه شيء يكون واحدا من الأقسام الثلاثة الأخر.

ثمّ الخير المحض هو الواجب- تعالى شأنه-، اذ هو محض الوجود و عينه و الوجود المحض خير محض، إذ لا عدم فيه بوجه؛ و مناط الشرّ هو العدم و الشرّ المحض لا وجود له، إذ كلّ موجود لا يخلوا عن الوجود و هو خير، فلا ينفكّ موجود عن الخير.

/ MA۱۰۶ / و وجود ما شرّه غالب على الخير أو ما يتساوى الخير و الشرّ فيه خلاف مقتضى الحكمة، بل مجرّد ثبوت أنّ الوجود خير

محض يوجب عـدم تحقّق موجود يكون شـرّه أغلب أو مساويا للخير، فالموجودات الممكنـة كلّها ممّا يغلب خيره على شـرّه. إلّا أنّ ما فيه شوب العدم اقلّ يكون إلى الخير المحض اقرب. و لغلبة خيرها على شرّها

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۰

وجب صدورها عن الواجب، لأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير؛ فلا ينبغى وقوعه من الحكيم.

و الفرق بين هـذا الوجه و الوجه الأوّل: انّ فى هذا الوجه التزم وقوع الشـرّ فى القضاء الإلهى بالذات، إلّا أنّه قيل: انّ ما نفع «۱» شرّ قليل تركه يوجب ترك الخير الكثير، فلاـ مـانع من اسـتناده إليه- تعـالى-؛ و فى الوجه الأـوّل لم يلتزم وقوع الشـرّ اصـلا فى القضـاء الإلهى بالذات، و منع استناد الشرّ بالذات- كثيرا كان أو قليلا- إليه- سبحانه-.

بل قيل: انّ ما يقع من الشرور فى القضاء الإلهى فوقوعه بالعرض، و التزم عـدم المنع فى الوقوع بالعرض. فعلى هـذا الوجه- أى: الوجه الثانى- فدفع شـبهة الثنوية: انّ الواجب- تعالى- مبدأ لأشـياء خيريتها غالب، و لا بأس بصدور ما فيه غلبة الخير عنه- تعالى- و إن وجد فيها شرّ قليل. فمن حيث انّ تلك الشـرور شـرور قليلة خيريتها غالبة لا يلزم فساد فى اسـتنادها إليه- تعالى-، و من حيث استنادها إليه- تعالى- دون غيره لا يرد وهن على عموم قدرته- سبحانه-.

و غير خفىّ انّ شـبهة الثنوية بالتقرير الأوضح المذكور اشـتملت على تعليلات ثلاثة لعدم جواز مبدئية الواجب للشرّ، فعلى هذا الوجه و ان انـدفعت الشـبهة بالتعليـل الأوّل إلّا أنّها لا تنـدفع بالتعليلين الأخيرين، إذ حاصل الشـبهة على التعليل الثانى انّ الواجب- تعالى شأنه- صرف الوجود و محض الموجود الخير، فيمتنع أن يصـير مبدأ للشرّ- سواء كان قليلا أو كثيرا-، اذ الشرّ إمّا عدم أو تابع له و راجع إليه، فكيـف يمكن أن يحصـل العـدم عمّـا هـو موجود محض لاـ عـدم فيه بوجه من الوجوه؟!. و حاصـلها على التعليـل الآـخر انّ الواجب- سبحانه- واحد بسـيط من جميع الجهات مناسب للخير و إن كان بهذه المثابة يمتنع صدور الشرّ عنه لعدم المناسبة- سواء كان كثيرا أو قليلا-.

و القول بأنّ ترك الخير الكثير لأجل الشرّ القليل شرّ كثير، مغالطة فى هذا

---

(۱)- كذا فى النسختين؛ و الظاهر:+ و فيه.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۱

المقام!، لأنّ الخير الكثير المشـتمل على الشـرّ و إن كان قليلا يمتنع صـدوره عمّن هو محض الخير و صـرف الوجود و واحد من جميع الجهات مناسب للخير، بل عين الخير و صـرفه، فترك ذلك الخير ليس شـرّا بل هو خير، و كيف لا؟! و على قواعـد الحكمـة من لزوم المناسبة بين العلّة و المعلول لاـ يمكن أن يصـدر المتقابلان عن واحـد بسـيط من جميع الجهات؛ و إذا ناسب أحـدهما و صـدر عنه- كالخير فيما نحن فيه- لم يناسب الشرّ و لم يمكن صدوره عنه.

و يمكن أن يقـال: من قال/ ۱۰۱DA / بهـذا الوجه و اسـند الشـرّ القليل إليه- تعالى- لم يقل باسـتناده إليه بلا واسـطة ليلزم ما ذكر من مبدئيته- تعالى- لأمرين متقابلين، بل قال باسـتناده إليه- سـبحانه- بالواسـطة بمعنى انّ جميع الشـرور الواقعة فى العالم مع كونها شرورا قليلـة مسـتندة إلى بعض الممكنـات المستندة إليه- تعـالى-، فمن حيث اسـتنادها إلى غيره- تعالى- لا تلزم المفاسـد الّتى تترتّب على اسـتناد الشـرّ إليه- تعالى- من لزوم كون الخير المحض شـرّيرا و الواحـد من جميع الجهات مبدأ لصدور المتقابلات، و من حيث كون هذا الغير الّذى يصدر منه تلك الشـرور مخلوقا له- تعالى- و امكان صدورها منه- تعالى- بلا واسـطة بالنظر إلى (الذات) «۱» و إن لم يكن بالنظر إلى العلم و الإرادة لا يلزم وهن على عموم قدرته و عظم سلطانه.

فان قيل: إذا كان الشـرّ مستندا إلى غيره- تعالى- فلا يرد عليه- تعالى- نقص سواء كان قليلا أو كثيرا-؛ فأىّ فائدة حينئذ فى القول بأنّ الشرور الواقعة فى العالم شرور قليلة؟!، بل إذا كانت كثيرة و لم تقلب الخيرية لم يكن به حينئذ بأس!؛

قلنا: لا ريب فى أنّ هذا النظام بأسره صادر منه- تعالى- إمّا بلا واسطة أو أعمّ من أن يكون بلا واسطة أو بواسطة، و النظام الصادر منه- سبحانه- بأىّ طريق كان يجب أن يكون على أحسن الانحاء و أصلح الوجوه. و لا ريب فى أنّه إذا وجد فيه شىء يكون شرّا محضا أو تكون شرّيته غالبة على خيريته أو تتساوى الشرية/ DB۱۰۶ / و الخيرية لم يكن نظاما أصلح، فيجب أن يكون ما يوجد فيه الشرّ بحيث يشتمل على

---

(۱)- لفظة الذات لم توجد فى النسختين، و نحن اضفناها لمكان احتياج المعنى إليها.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۲

خير غلب على شرّه، فمن حيث تخلّل الواسطة لا يلزم عدم المناسبة بين العلّة و المعلول، و من حيث غلبة خيره على شرّه لا يلزم وقوع غير الأصلح فى النظام الأصلح، لأنّه لا ريب فى اصلحية ما يغلب خيره على شرّه.

ثمّ أصلحيه وجود هذا الشىء الّذى يغلب خيره على شرّه يتصوّر بوجهين:

أحدهما: أن يكون أصلحيته لأجل غلبة المنافع المترتّبة على وجوده بالنسبة إلى المضارّ المترتبة عليه مع كون تلك المضارّ مضارّا و شرّا بالنسبة إلى الأشخاص الّذى أصابهم هذا الشرّ و بالنسبة إلى النظام الكلّ أيضا، إلّا أنّا إذا قايسنا بين منافعه و بين مضارّه كان منافعه أكثر، فمع اكثرية المنافع يتحقّق الأصلحية و إن اشتمل على المضارّ القليلة بالنسبة إلى النظام و بعض الافراد؛

و ثانيهما: أن يكون أصلحيته لأجل تلك المنافع العالية مع كون مضارّه الجزئية و شرّه القليل خيرا و صلاحا بالنسبة إلى نظام الكلّ و ان كان شرّا و مفسدة بالنسبة إلى بعض الاشخاص، مثلا علّة حدوث الطاعون فى بعض البلاد حدوث رطوبة كثيرة و حرارة قليلة فى الهواء يصير منشئا لعفونته و سمّيته، و علّة هذا الحدوث اسباب سماوية و أرضية؛ و لا ريب انّ تلك الأسباب- بل نفس هذا الحدوث- يشتمل على خيرات كثيرة ضرورية فى نظام الكلّ و تلك الخيرات غالبة على الشرّ المترتّب على هذا الحدوث من موت جمع من الحيوانات، فهذا الموت يمكن أن يكون شرّا بالنسبة إلى الاشخاص الفانية و بالنسبة إلى نظام الكلّ أيضا، إلّا انّ هذا الحدوث لاشتماله على الخيرات الكثيرة الغالبة على فناء هذه الأشخاص يكون أصلح من عدمه فى نظام الكلّ. و يمكن أن يكون هذا الموت و الفناء خيرا و صلاحا بالنظر إلى النظام الأعلى و إن كان شرّا و مفسدة بالنسبة إلى هذه الأشخاص؛ و لذا قال الحكماء: انّ الطاعون تنقية للعالم و حدوثه سبب لصلاح العالم. و قد ظهر ممّا ذكر انّه ما لم يتمسّک فى هذا الوجه باستناد الشرّ القليل إلى الواسطة لم يتمّ، بل مع ذلک ينبغى أن يقيّد أيضا بما ذكر فى الوجه الأوّل من أنّ وقوعه فى القضاء الإلهى بالعرض لا بالذات، إذ لو كان هذا الشرّ القليل الواقع فى النظام الأصلح و لو بالصدور عن الواسطة مقصودا له- تعالى- بالذات

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۳

- كما انّ الخيرات الصادرة عنه تعالى بالواسطة و بدونها مقصودة له بالذات- لزم أن لا يكون خيرا محضا، فيجب أن تكون مقصودة بالعرض- أى: من حيث أنّه تابع لخيرات كثيرة، لا من حيث هو-. كما انّه ينبغى أن يقيّد الوجه الأوّل بكون الشرّ الواقع بالعرض شرّا قليلا و مستندا إلى واسطة لا إليه- تعالى-؛ إذ لو وجد فى نظام الكلّ موجود شرّه مساو لخيره أو غالب على خيره لم يكن النظام نظاما أصلح/ DB۱۰۱ / و لو لم يكن هذا الشرّ مستندا إلى غيره- تعالى-، بل كان مستندا إليه- تعالى- و لو بالعرض لزم مناسبة الخير المحض للشرّ. فاحراق شخص أو بلدة أو افناء خلق كثير بالطاعون أو غيره مع عدم كونه مقصودا بالذات فى النظام يجب أن يكون فاعله القريب غيره- تعالى-، و لا يجوز أن يكون الواجب- تعالى- فاعله القريب. و كونه تابعا و مقصودا بالعرض مع كون فاعله القريب هو اللّه- سبحانه- انّما يتصوّر بأن يصدر هذا الاحراق أو الافناء منه- تعالى- بلا واسطة و كان مشتملة على صلاح راجع إلى نظام الكلّ و يكون المقصود بالذات منه هذا الصلاح دون الشرّ الراجع إلى الاشخاص الفانية. و أمّا إذا جعل «۱» الاحراق مستندا إلى النار و الاماتة إلى الهواء و كيفياته و كان وجود النار و الهواء مستندا إلى اللّه- سبحانه- و كان المقصود بالذات له- تعالى- من

ايجادهما ما يلزمها من المنافع العظيمة و الخيرات الجسيمة دون هذا الاحراق الموذى لبعض الاشخاص و هذه الاماتة الّتى هو شرّ لطائفة، فحينئذ يكون وقوعها بالعرض و لا يكون فاعلهما القريب هو اللّه- تعالى-، فلا يلزم كونه- تعالى- مناسبا للشرّ. فظهر انّ مجرّد القول بأنّ الشرور الواقعة فى نظام الكلّ شرور اضافية واقعة فى القضاء الإلهى بالعرض- كما هو ظاهر الوجه الاوّل- أو مجرّد القول بأنّها شرور قليلة خيراتها أو خيرات الأشياء المتبوعة لها كثيرة غالبة- كما هو ظاهر الوجه الثانى- ليس قامعا لشبهة الثنوية؛ بل لا بدّ من القول بهما جميعا مع ضمّ انّ تلك الشرور/ ۱۰۷MA / القليلة الإضافية الواقعة بالعرض صادرة عن غيره- تعالى- من الوسائط الممكنة مع كون صدورها منه-- تعالى- ممكنا بالنظر إلى ذاته تعالى- حتّى يندفع الشبهة و يثبت عموم القدرة. و

---

(۱)- فى النسختين: أجل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۴

سنشير إلى ذلك ببيان أوضح.

فقائل كلّ من الوجهين إن كان غرضه انّ مجرد ما ذكره دافع للشبهة، فليس الأمر كما زعمه- على ما عرفت-؛ و إن كان غرضه انّ ما ذكره بعلاوة ما أضيف إليه ممّا ذكره القائل الأخير و ما ذكرناه دافع للشبهة إلّا أنّه اكتفى بما ذكره و ترك البواقى حوالة على الظهور، فهو حقّ، إلّا انّ فيه مسامحة لا يجوز مثلها فى المقام.

و ثالثها: انّ جميع الشرور الواقعة فى هذا العالم أعدام و ليس امورا موجودة، فانّ تصفّح الأمور و تتبعها يعطى الجزم بأنّ جميع الشرور راجعة إلى الاعدام و الموجود من حيث هو موجود ليس إلّا خيرا؛ و قد اشرنا قبل ذلك إلى كيفية رجوعها إلى الاعدام اجمالا.

و التفصيل: انّه لا ريب فى أنّ جميع الشرور الواقعة فى هذا العالم لا ينفكّ عن اعدام و سلب لأحد الخمسة الضرورية أو ما يتعلق بها و يحملها- أعنى: الأديان و النفوس و العقول و الفروج و الاموال-. فانّ الكفر و الشرك شرّ لرجوعها إلى سلب الايمان و نفى العقائد الحقّة المطابقة للواقع؛ و القتل و الاماتة و الافناء شرور لايجابها سلب النفوس؛ و القطع و الجرح و امثالهما شرور لاستلزامها رفع الاتصال و تفرّقه؛ و الامراض و الآلام شرور لاقتضائها رفع الصحّة و ازالة صدور الأفعال على ما ينبغى؛ و الزنا شرّ لعدم انفكاكه عن هتك الستر و سلب البضع عن أهلها؛ و السرقة و الغصب و الخيانة و أمثالها شرور لاستلزامها سلب الأموال عن أهلها، و قس على ما ذكر ما لم يذكر من الضرب و الشتم و الحرق و الغرق و غير ذلك.

و إذا تصفّحنا الشرور الواقعة فى العالم و تجسّسناها لم يخرج شيء منها عمّا ذكرناه.

و إذا كان الأمر كذلك نقول: ليس شأنه- تعالى- إلّا اعطاء الوجود، فلا يصدر عنه- سبحانه- إلّا الخير و انّما يصدر الشرّ- الّذى هو العدم- عن الممكنات المعلولة له- تعالى-، فالعدم مستند إليه- تعالى- بالواسطة؛ و لا محذور فيه.

هذا لو جوّز صدور العدم عن الممكنات بناء على أنّها ليست عين الوجود، بل ماهيّات غير الوجود مخلوط بالوجود و العدم، لامكانها. و لا استحالة فى صدور العدم

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۵

حينئذ، انّما المحال صدوره عن الوجود المحض.

و أمّا لو لم يجز صدوره عن الوجود أصلا فالجواب بعد تسليم ذلك هو: انّ الشرّ إمّا شرّ حقيقى- و هو العدم الصرف و الليس المحض، كعدم ما لم يوجد و لا يوجد قطّ-؛ أو شرّ اضافى- و هو الوجود المخلوط بالعدم-. و الأوّل لا يحتاج إلى علّة موجودة، إذ العدم المحض لا يصدر/ ۱۰۲DA / عن موجود أصلا بل علّته عدم مثله- أعنى: عدم علّة الوجود-. و الثانى و ان احتاج إلى علّة موجودة إلّا أنّ الاحتياج إليها من حيث جهة الوجود لا من حيث جهة العدم الّتى هى الشرّ، فانّ القتل من حيث انّه قتل وجودى- أى: لا بدّ فيه من ايصال آلة قطّاعة محتاج إلى فاعل-. إلّا أنّه من هذه الجهة ليس شرّا، لأنّه لو كان مجرّد اتصال الآلة القطّاعة شرّا لكان

ايصال السيف إلى الارض ضربة على الحجر و الشجر شرّا، و ليس كذلك. و من حيث انّه أمر عدمى- أى: يلزمه فقد الشخص و ازهاق الروح- و إن كان شرّا إلّا انّه من هذه الجهة لا يحتاج إلى علّة موجودة. و على هذا فدفع شبهة الثنوية انّ الشرّ الّذى هو العدم ليس صادرا عنه- تعالى- حتّى يلزم كون الواحد المحض خيّرا أو شرّيرا و كون الخير الصرف شرّيرا؛ و لا يلزم وهن فى عموم القدرة، لأنّ المراد به انّ كلّ موجود يستند إليه. و لا يعتبر فيه استناد الاعدام أيضا إليه- سبحانه-، كيف؟! و الوجود المحض لا يناسب العدم مع انّ العدم يكفى فى تحقّقه عدم علّة الوجود.

و أقول: لا ريب فى أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم الشرّ فى العالم لا ينفكّ عن عدم ما بمعنى استلزامها لفقد وجود أو كمال، و ليست اعداما صرفة و نفيا محضا. لانّه لا يشكّ عاقل فى انّ مثل القتل و الضرب و الغصب و حدوث الأمراض و غير ذلك أمور وجودية. نعم! عدم انفكاكها عن عدم لوجود أو فقد لكمال مسلّم و اطلاق الشرّ عليها بهذه الجهة أيضا مسلّم، إلّا انّ عدم افتقار مثل هذا العدم من الأمر الوجودى و كفاية عدم علّة الوجود لتحقّقه ممنوع، فانّه لا ريب فى انّ ازهاق النفس و هتك الستر انّما ترتّب على اتصال الآلة القطّاعة و اتصال عضو خاصّ بعضو خاصّ و هما وجوديان، فاستند فقد الروح و اعدام الستر إلى امرين وجوديين هما أيضا مستندان إلى علّة

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۶

موجودة، فالعدم المتحقّق فى ضمن الشرور الاضافية لا بدّ له من علّة موجودة/ ۱۰۷MB / و لا يمكن أن تكون علّته عدما محضا، فلا بدّ امّا أن يقال: انّ علّته الواجب- تعالى- و لكنّه وقع بالعرض لا بالذات- ليلزم مناسبة الخير المحض للشرّ-، فيرجع حينئذ إلى الوجه الأوّل؛ أو يقال: انّ علّته بعض الممكنات و ليس علّته واجب الوجود بالذات بلا واسطة- ليلزم مناسبة الخير المحض للشرّ-، بل جميع الموجودات مستندة إليه- تعالى-. إلّا أنّ الشرور ليست مستندة إليه- تعالى- بلا واسطة لكونه خيرا محضا، بل هى مستندة إلى بعض الممكنات الموجودة منه- تعالى-. و ليس ايجاد هذا البعض من الممكنات شرّا، بل هو خير، لأنّ اعطاء الوجود خير مطلقا و الشرّ انّما صدر عن هذا البعض لا منه- تعالى-.

و لا يخفى انّ هذا الوجه- أى: استناد الشرور إلى بعض الممكنات- لا يثبت به تمام المطلوب ما لم يقيّد بكون تلك الشرور شرورا قليلة تابعة لخيرات كثيرة، و بوقوعها فى النظام بالعرض لا بالذات، و بأنّ صدورها عنه- تعالى- ممكنة بالنظر إلى ذاته- تعالى- و إن لم يكن بالنظر إلى علمه بالأصلح. إذ لو لم يقيّد بالأوّل و جوّز كونها شرورا و كانت شرّيتها غالبة على خيريتها أو مساوية لخيريتها لم يكن النظام نظاما أصلح، و لو لم يقيّد بالثانى و جوّز وقوعها بالذات- أى: كونها مقصودة له تعالى بالذات- لزم مناسبته للشرّ و ان صدر عنه بالواسطة، بل لزم وقوع الظلم و الجور فى العناية الإلهية. و لو لم يقيّد بالثالث و جوّز عدم افتقاره- تعالى- على ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته لزم نفى عموم قدرته بالمعنى المشهور على جميع الممكنات. فالحقّ- كما اشير إليه- أن لا يكتفى فى الجواب عن شبهة الثنوية و الاشكال الوارد فى وقوع الشرور فى القضاء الإلهى بمجرّد القول بكونها واقعة بالعرض- كما فى الوجه الاول-، أو كونها شرورا قليلة تابعة لخيرات كثيرة- كما فى الوجه الثانى-، أو مستندة إلى بعض الممكنات المستندة إليه- تعالى، كما فى الوجه الثالث-. بل اللازم فى الجواب أن يجمع بين الوجوه الثلاثة.

و حينئذ فالجواب الصحيح الّذى يندفع به الشبهة و يثبت به عموم القدرة و التحقيق التامّ الصريح الّذى يرتفع به الاشكال الوارد فى وقوع الشرور فى القضاء

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۷

الإلهى هو أن يقال: الشرّ إمّا حقيقى و هو/ ۱۰۲DB / العدم المحض؛ و لا ريب فى عدم استناده إلى موجود أصلا- لا «۱» الواجب و لا غيره-، بل هو مستند إلى عدم مثله- أعنى: عدم علّة الوجود-؛

و إمّا شرّ اضافى، و هو العدم المخلوط بالوجود- أى: الاعدام الاربعة التابعة لبعض الموجودات، كفقد النفس التابع للقتل، و تفرق

الاتصال التابع للقطع و غير ذلك- و جميع الشرور الواقعة في نظام الخير من هذا القبيل- كما اشرنا إليه- و جميع تلك الشرور مستندة إلى غيره- تعالى- من الممكنات المعلولة له- سبحانه-، فهي مستندة إليه- تعالى- بالواسطة و مع ذلك شرور قليلة تابعة لخيرات كثيرة و واقعة بالعرض بمعنى أنّها ليست مقصودة للواجب بالذات- أي: المقصود منها بالذات ما هو متبوع لها من الخيرات الكثيرة-، و هي مقصودة له- تعالى- بالعرض. و مع ذلك كلّه هي مقدورة له- تعالى- بالقدرة بالمعنى المشهور- أي: ممكنة الصدور عنه تعالى بالنظر إلى ذاته تعالى- و إن لم تمكن بالنظر إلى العلم و الإرادة من حيث كونها مستندة إلى غيره- سبحانه-. و عدم كونها مقصودة له- تعالى- بالذات لا يلزم مناسبة الخير المحض و الوجود الصرف للشرّ و العدم. و من حيث استنادها إلى الممكنات المعلولة له- سبحانه- لا يلزم اثنينية المبدأ، فيثبت به عموم القدرة المستجمعة بالنسبة إلى جميع الممكنات بالواسطة. و من حيث كونها شرورا قليلة تابعة لخيرات كثيرة لا يلزم منافاتها لأصلحية النظام، و من حيث اقتداره- تعالى- على ايجادها بالنظر إلى الذات لا ينافي عموم القدرة على الكلّ بالمعنى المشهور بلا واسطة.

ثمّ توهم الايراد على هذا التفصيل انّما يتصوّر من وجوه:

منها: انّ الممكن لا يجوز أن يكون فاعلا للشرّ، لأنّه من حيث الجهة المستندة إلى ذاته عدم صرف و لا شيء محض، فلا يمكن أن يكون بهذه الجهة علّة لشيء اصلا سواء كان هذا الشيء وجودا أو عدما اضافيا. و من حيث جهته المستندة إلى الواجب- تعالى- وجود محض، فكيف تصير هذه الجهة علّة للشرّ الّذي هو العدم مع انّه

---

(۱)- الاصل: الا.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۸

لا مناسبة بين الوجود و العدم؟!.

و الجواب: انّ الممكن من حيث جهته المستندة إلى الواجب- أي: الممكن الموجود- ليس وجودا محضا و خيرا صرفا، فانّ محض الوجود ليس إلّا الواجب- تعالى شأنه-، بل هو وجود مشوب بالعدم و أيس مخلوط بالليس، فانّ وجوده و ان صدر عن الواجب ملزوم/ MA۱۰۸ / للافتقار الذاتي و الاحتياج الواقعي، فلا يمكن أن ينفكّ عن العدم و الشرور الواقعة في هذا العالم أيضا شرور إضافية- أي: اعدام مخلوطة بالوجود-. و ليست اعداما صرفة و لا وجودات صرفة فيصير وجود مخلوطة بالعدم علّة و فاعلا لما هو مثله- أي: ما هو وجود مخلوط بالعدم-. إلّا انّ جهة العدم في المعلول الّذي هو الشرّ أكثر. و هذا أمر كلّي بالنسبة إلى كلّ معلول، فانّ جهة العدم و الشرّية في كلّ معلول أكثر منها في العلّة، و جهة الوجود و الخيرية بالعكس من ذلك.

و توضيح ذلك: انّ واجب الوجود بالذات وجود محض و خير صرف لا يتصوّر فيه شائبة من العدم و الشرّ، كما انّ العدم الصرف عدم محض و شرّ صرف لا يتصوّر فيه شائبة من الوجود و الخيرية. ثمّ ما يصدر عنه- سبحانه- بلا واسطة كاد أن يكون وجودا محضا و خيرا صرفا، إلّا انّه ليس بهما لافتقاره الذاتي و تنزّله و بعده عن الوجود المحض و الخير الصرف بمرتبة، فله شوب من العدم.

ثمّ ما يصدر عن هذا الصادر يكون شوب العدم فيه أكثر- لبعده عن الوجود الصرف بمرتبتين و قربه بمرتبتين إلى العدم و الشرّ-، و هكذا كلّما تكثّر الوسائط و يصير المعلول أبعد عن الوجود المحض و الخير الصرف يكون شوب العدم و جهة الشرّ فيه أكثر من سابقه إلى أن يصل إلى ما يحصل فيه نحو من العدم و الشرّ بالفعل و يتميّز فيه جهتاهما و ان كان مع ذلك جهة وجوده و خيريته غالبة؛ فظهر انّ علّية الممكنات الموجودة للشرور الاضافية جائزة، و المناسبة بينهما ثابتة.

و منها: انّ النظام الأصلح بأي سبب تقع فيه تلك الشرور الاضافية؟!، و بأيّ جهة لا بدّ من وقوعها فيه؟!، و لم لا يمكن للواجب- تعالى- ايجاد هذا النظام كما هو بحيث لا يقع فيه تلك الشرور؟!؛ فانّه لا شبهة في أنّ النظام إذا كان بحيث لم يقع فيه

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۶۹

تلك الشرور يكون أصلح؛

و الجواب عنه: انّ وقوعها من لوازم وقوع الممكنات و ايجادها، فانّ الممكن لا يمكن أن ينفكّ حقيقته و مهيته- و إن صار موجودا- عن عدم ما، فيحتوى على شر ما البتة، إلّا/ ۱۰۳DA / انّه لا- يظهر الشرّية فيه لنا إلى أن ينحطّ عن الوجود المحض و الخير الصرف بمراتب كثيرة، فكلّما تنزّل سلسلة العلل و المعلولات عن الواجب الحقّ يكون ظهور العدم و الشرّية أكثر إلى أن يصل إلى النهاية.

و ايجاد تلك الممكنات بحيث لا تشتمل حينئذ على تلك الأعدام اللازمة لذواتها أمر ممتنع، لأنّه قلب للحقيقة. و عدم إيجادها رأسا منع لافاضة الوجود الغالب على العدم، فهو شرّ كثير.

و منها: انّ اقتداره على ايجاد الشرّ بالنظر إلى ذاته يوجب مناسبة الوجود المحض للعدم و الخير الصرف للشرّ، و هو باطل؛ إذ لو لا تلك المناسبة لم يتصوّر امكان ايجاده بالنظر إلى ذاته، فانّ مجرّد الامكان المذكور- أى: امكان الوقوع بالنظر إلى الذات- و إن لم يقع عنه بالنظر إلى العلم و الإرادة يوجب تحقّق المناسبة المذكورة؛

و الجواب عنه: انّ امكان الصدور انّما هو بالنظر إلى ذات العلّة فقط- أى:

الواجب تعالى-، لا بالنظر إلى ذات المعلول- أعنى: الشرّ أيضا- حتّى يلزم المناسبة.

فانّ المطلوب انّ صدور كلّ ممكن حتّى الشرّ بالنظر إلى ذات الواجب ممكن، لأنّ ذاته- تعالى- من حيث هى لا يأبى و لا يعجز عن ايجاد كلّ شىء. إلّا انّ بعض الأشياء لخسّتها و انحطاطها فى درجات الوجود لا يناسب ذاته المقدّسة، فلا يمكن صدورها بالنظر إلى ذواتها عن الواجب- تعالى- و إن امكن صدورها عنه بالنظر إلى ذاته- تعالى-.

و منها: انّ تلك الشرور كثيرا ما يصيب بعض المظلومين من دون جرم و تقصير، و هو ينافى الحكمة و لا يناسب العدل و الرحمة؛ و لهم أن يقولوا: بأىّ سبب اصابنا هذا الشرّ و الظلم مع انّا عباد مطيعون لم يصدر منّا جرم و تقصير؟!.

و إن قيل لهم: هذا صلاح لنظام الكلّ!؛

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۰

فلهم أن يقولوا: ليس من الحكمة و العدالة أن يظلم و يزجر مسكين فقير و يبتلى بأنواع العذاب و البليّات لأجل انّه صلاح لغيره. مع أنّ هذا لا يناسب القدرة التامّة الكاملة، لأنّ الفاعل حينئذ عاجز عن ايجاد نظام الكلّ بحيث لا تقع فيه تلك الشرور، و لا يمكنه ايجاد ما يوجده إلّا باصابة الظلم و الشرور ببعض الضعفاء و المساكين. و أىّ عجز أشدّ من عدم اقتداره على ايجاد هذا النظام بدون تلك الشرور؟!؛

على أنّ بعض الموجودات الممكنة كالشيطان و غيره منبع الشرور أبد الآباد، فليس فى وجوده خيرية اصلا!.

و الجواب: انّ اصابة بعض الشرور ببعض المظلومين مع قطع النظر عن كونه صلاحا/ ۱۰۸MB / بالنسبة إلى نظام الكلّ إنّما هو خير و صلاح بالنسبة إلى هؤلاء الاشخاص المظلومين، لأنّه إمّا متضمّن لخير غالب لهم عاجلا أو آجلا بالذات أو بعوض اللّه- تعالى- عنهم بما يجبر هذا الشرّ و الظلم- كما هو مذهب العدلية-. و لو كان صدور الشرّ الّذى يصيب المظلومين عمّن يصدر عنه بالقدرة و الاختيار لا من قبيل فعل الطبائع فالأمر أظهر.

و أمّا ما ذكر من انّه لو لم يخلق النظام بحيث لا يقع فيه تلك الشرور؛ فجوابه ما مرّ من أنّ تلك الشرور من الأعدام اللازمة لطبائع الممكنات و لا- يمكن انفكاكها عنها، و لو فرض انفكاكها عنها لزم انقلاب حقائقها، و لو كانت وجودات محضة و خيرات صرفة خرجت عن الامكان. فعدم وقوع تلك الشرور يتوقّف على عدم صدور الممكنات رأسا، و هو يؤدّى إلى قطع الفيض و الجود رأسا؛ و لا ريب فى انّه شرّ كثير.

و ما ذكر من انّ بعض الموجودات منبع الشرور أبد الآباد- كالشيطان- و أىّ شرّ أشدّ مفسدة من ايجاد مثل هذا الموجود؛

ففيه: انّه على قاعدة انّ الوجود خير مطلقا يمكن القول بأنّه لا محذور فى ذلك، إذ الصادر منه ليس إلّا الوجود و هو خير. غاية الأمر

وجوب العوض عليه- تعالى- لو أصاب شرّه مظلوما- كما اشير إليه-.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۱

مع انّه فى ايجاده «۱» فوائد عظيمة و خيرات جسيمة عائدة إلى النظام الأعلى و لا يعلمها أحد إلّا خالقه.

و بما ذكر اندفعت شبهة الثنوية فى اثنينية المبدأ مع ما يستنبط منها من لزوم نفى عدم قدرته- تعالى- من غير أن يلزم كونه- تعالى- فاعلا للشرّ، لأنّه لمّا ثبت انّ الشرور مستندة إلى بعض الممكنات المخلوقة له- تعالى- مع كونها مقدورة له- تعالى- بالنظر إلى ذاته بلا واسطة أيضا- و به يثبت كونها مقدورة له بالقدرة المستجمعة للشرائط بالواسطة و بالقدرة بالمعنى المشهور بلا واسطة-، فيبطل اثنينية المبدأ و يثبت عموم القدرة بالمعنيين و إن كان العموم فى احدهما بالواسطة؛ و لا بأس فيه- كما تقدّم-.

و لمّا تقرر انّ تلك الشرور مع استنادها إلى غيره- تعالى- قليلة تابعة لخيرات كثيرة واقعة بالعرض فلا يكون الواجب- سبحانه- فاعلا بالذات/ DB۱۰۳ / لشرّ اصلا.

و العجب انّ الثنوية لمّا ارادوا تنزيهه- سبحانه- عن صدور الشرّ منه ارتكبوا ما هو أشدّ عنه و افضح!- أعنى: اثبات اثنينية المبدأ و نفى عموم القدرة-؛ هذا.

و قد اجاب بعض الأفاضل عن شبهة الثنوية بوجه آخر؛ و هو: انّ الأمر الّذى يستندون إليه الشرّ لا يخلوا من أن يكون واجبا أو ممكنا، فان كان واجبا بالذات فهو باطل، لأنّ البرهان قائم على أنّ تعدّد الواجب بالذات ممتنع بالذات؛ و إن كان ممكنا بالذات فلا يجوز أن يكون مفيضا لوجود ممكن آخر، لانّه قد ثبت بالبرهان انّ مفيض الوجود لا يكون إلّا الواجب بالذات.

فإن قيل: بناء على ما ذكرتم يلزم أن يكون وجود الشرّ من اللّه- تعالى-، فيلزم أن يكون تعذيب العباد قبيحا!؛

قلت: تعذيب العباد باعتبار انّ ارادتهم تكون جزء أخير من العلّة التامّة، فمفيض الوجود هو اللّه- تعالى- و إرادة العبد شرط لافاضة وجود الشرّ.

هذا على تقدير كون الشرّ أمرا وجوديا.

أمّا على تقدير كون الشرّ عدما- كما نقل من الحكماء من أنّ الشرّ انّما هو العدم و

---

(۱)- الاصل: ايجاد.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۲

الوجود من حيث هو وجود خير-، فلا احتياج فى استناد الشرّ إلى مبدأ موجود، لأنّ العدم يجوز أن يستند إلى عدم آخر؛ كما انّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة. فحينئذ ينهدم بنيان ما ذهب إليه الثنوية من انّ الشرّ لا بدّ له من مبدأ موجود، لأنّ الشرّ إذا كان هو نفس العدم فلا يلزم أن يكون له مبدأ موجود، لأنّ العدم يجوز أن يستند إلى عدم آخر كما انّ عدم المعلول مستند إلى عدم العلّة؛ انتهى.

و أنت بعد الاحاطة بما ذكرناه خبير بجلية الحال فى هذا الكلام صحّة و سقما!.

ثمّ الظاهر انّ مراد كلّ من الطوائف الثلاث- أعنى: المجوس و المانوية و الديصانية- ليس ما هو ظاهر كلامهم من القول بتعدّد المبدأ و الذهاب إلى إلهين اثنين؛

و أمّا المجوس: فلما أشير إليه من انّهم يقولون: انّ اهرمن مخلوق ليزدان و ايجاده ليس شرّا، بل انّما الشرّ منه. فيزدان أوجد اهرمن و الشرور بأسرها انّما يصدر من اهرمن. و هذا كما ترى لا يدلّ على كون اهرمن مبدأ قديما يكون وجوده منه.

و أمّا المانوية و الديصانية: فانّهم صرّحوا بأنّ النور- الّذى هو فاعل الخير- حيّ قادر عالم سميع؛ (و) «۱» كيف يتّصف النور فى المعنى المشهور بتلك الصفات؟!؛ و كيف/ MA۱۰۹ / يقول عاقل بأنّ النور و الظلمة مبدءان قديمان مستقلّان بالوجود مع أنّهما عرضان محتاجان إلى الجسم؟!، فيلزم قدم الجسم و كون الإله محتاجا إليه. فالظاهر انّ غرضهم معنى آخر سوى المتعارف.

أمّا المجوس فظاهر كلامهم أيضا- على ما نقلناه- لا يستلزم المخالفة لأصل التوحيد و اصل عموم القدرة، لأنّهم يستندون الجميع إليه- تعالى-، لكنّهم لم يجعلوا الشرور مستندة إليه- تعالى- بلا واسطة لكونه خيرا محضا، بل اسندوها إلى اهرمن، و قالوا: انّ ايجاد اهرمن ليس شرّا بل خير، لأنّ اعطاء الوجود خير مطلقا و انّما صدر الشر عن اهرمن لا منه- تعالى-.

و ما قيل: انّ أيّ شرّ أشدّ مفسدة من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور أبد الآباد؛ مدفوع: بأنّه على قاعدة انّ الوجود خير مطلقا يمكن القول بانّه لا محذور فى

---

(۱)- لفظة (و) لم توجد فى النسختين.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۳

ذلك، إذ الصادر منه- تعالى- ليس إلّا اعطاء الوجود و هو خير. غاية الأمر وجوب العوض عليه- تعالى- لو أصاب شرّه مظلوما- كما هو مذهب العدلية-.

ثمّ لو كان صدور الشرّ عن ذلك الشرير بالقدرة و الاختيار لا من قبيل فعل الطبائع فما ذكرناه يكون ظاهرا جدّا. نعم! لو لم يجعلوا اهرمن معلولا ليزدان بل واجبا لذاته لكان كفرا، إلّا انّه خلاف ما صرّحوا به. و أيضا لو قالوا: انّه- تعالى- لا يقدر ذاته بذاته على ايجاد تلك الشرور بلا- واسطة لكانوا أيضا من المخالفين فى عموم القدرة، لكن ذلك أيضا لا يظهر من كلامهم. نعم! لو كان مرادهم بأهرمن هو الشيطان- كما هو المشهور منهم- لم يصحّ نسبة جميع الشرور إليه؛ إذ لا شكّ فى وجود شرور لا يمكن استنادها إليه. فالحقّ انّ الشرور مستندة إلى الممكنات الّتى هى مبادى لها- سواء كان شيطانا أو نارا أو غيرهما-. فقولهما بالتخصيص تحكّم باطل؛ هذا.

و قيل: يمكن أن يكون مراد المجوس من «اليزدان»: الوجود الواجبى، و من «الاهرمن»: الامكان؛ و يرجع قولهم إلى انّ فاعل الخير هو الوجوب و فاعل الشرّ هو الامكان. فانّك قد عرفت انّ الخيرات كلّها راجعة إلى الوجود و منبع الوجود هو الواجب- تعالى-، و الشرور كلّها راجعة إلى العدم و منبع العدم هو الامكان، و حينئذ لا يلزم شرك اصلا. لأنّ الشرك انّما يلزم لو كان كلّ من المبدءين موجودا و مؤثّرا فى الوجود، / ۱۰۴DA / و لكنّه ليس كذلك؛ بل احدهما موجود مؤثّر فى الوجودات- و هو الواجب تعالى- و الآخر عدمى منشئا للأعدام- و هو الامكان-.

غاية ما فى الباب أن يكون اطلاق المؤثّر و الفاعل على العدم الّذى هو الامكان على التجوّز- كما يقال: علّة العدم عدم علّة الوجود-؛ انتهى.

و أمّا المانوية و الديصانية و إن كان ظاهر كلامهم دالا على تحقّق مبدءين- كما عرفت- إلّا أنّه لمّا كان ظاهر كلامهم ممّا لا يقول به عاقل- و قد صرّحوا أيضا بأنّ النور الّذى هو فاعل الخير حىّ عالم سميع درّاك- أوّل جماعة كلامهم بأنّ مرادهم من النور هو الوجود، و من الظلمة هو الامكان حتّى يؤول مذهبهم إلى أنّ فاعل الخير هو الوجود الواجبى و فاعل الشرّ هو الامكان، لما مرّ من أنّ الخيرات كلّها راجعة إلى

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۴

الوجود و الاعدام راجعة إلى العدم، و منبع الوجود هو الواجب- تعالى- و منشأ الشرّ هو العدم؛ و لا يلزم حينئذ شرك- كما مرّ فى تأويل مذهب المجوس-. و على هذا يكون مرادهم من الخير و الشرّ فى شبهتهم: الوجود و العدم و من الخيّر و الشرّير: فاعل الوجود و العدم. فتقرير شبهتهم حينئذ: انّا نرى فى العالم تحقّق الموجودات و الاعدام و الواحد لا يكون خيّرا شرّيرا- أى: فاعلا لهما-، فيجب أن يتحقّق مبدءان. ثمّ لمّا وجب أن يكون فاعل الوجود وجودا و فاعل العدم عدما البتة فلو كان الفاعل لهما شيئا واحدا يلزم أن يكون خيرا محضا و شرّا محضا، لأنّ الوجود خير محض و العدم شرّ محض. و بذلك ينـدفع ما لعلّه يقال: «انّه لمجرد تحقّق

الوجودات و الأعدام فى العالم لا يلزم أن يكون شيء واحد- لو كان هو المبدأ- خيرا محضا و شرّا محضا».

ثمّ كون الشيء الواحد خيرا محضا و شرّا محضا- أي: وجودا و عدما- بديهى البطلان؛ و لذا قالوا: الواحد لا يكون خيّرا و شرّيرا- أي: خيّرا محضا أو شرّيرا محضا-. و لا يحمل الخيّر فى شبهتهم على من يغلب خيره على شرّه، و الشرّير على من يغلب شرّه على خيره- كما ينبئ عنه ظاهر العبارة-. و لم يرد على هذا الحمل: انّ ذلك غير لازم ممّا ذكر- أي: لزوم كون الواحد بحيث يغلب خيره على شرّه و شرّه على خيره غير لازم من دليلهم-، لأنّهم قالوا: نجد فى العالم خيرا/ ۱۰۹MB / كثيرا و شرّا كثيرا، و هذا لا يستلزم أن يكون كلّ واحد من الخير و الشرّ غالبا و مغلوبا حتّى لو كان الفاعل لهما واحدا كان كلّ واحد من خيره و شرّه غالبا. لانّه يجوز أن يكونا متساويين فى الكثرة أو أحدهما فقط غالبا. فلم يلزم من دليلهم ثبوت العلّية بهما معا حتّى يراد من الخير من يغلب خيره و من الشرّ من يغلب شرّه على خيره. فتعيّن- كما اوردنا- أن يراد من الخير و الشرّ: الخير المحض و الشرّ المحض- بالتوجيه الّذى ذكرناه-. و لو لم يحمل الخيّر و الشرّير على ذلك لتوجّه المنع على قولهم: الواحد لا يكون خيّرا و شرّيرا اذ لقائل أن يقول: يجوز أن يكون شيء واحد مبدأ للخير و الشرّ، إمّا بالتساوى أو مع غلبة أحدهما. و على ما ذكر من التأويل لكلامهم يكون كلامهم مرموزا، فما يرد عليهم و إن كان متوجّها على ظاهر أقاويلهم الّا أنّه لا يرد على

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۵

مقاصدهم؛ لانّه لا ايراد على الرمز «۵». و الحمل على الوجوب و الامكان مبنى قاعدة الاشراق فى النور و الظلمة الّتى كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسب و بوزرجمهر و غيرهما ممّن كان قبلهما، قال العلّامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق: و على الرمز يبتنى قاعدة أهل الاشراق، و هم حكماء الفرس القائلون بأصلين أحدهما نور و الآخر ظلمة، لانّه رمز على الوجوب و الامكان. فالنور قائم مقام الوجود الواجبى و الظلمة قائمة مقام الوجود الممكن، لا أنّ المبدأ اثنان: أحدهما نور و الآخر ظلمة، لانّ هذا ممّا لا يقول به عاقل فضلا عن فضلاء فارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية؛ و لذا قال النبىّ- صلّى اللّه عليه و آله- فى مدحهم: لو كان الدين بالثريا لتناوله رجال من فارس «۱». ثمّ قال: و هى- أي: قاعدة الاشراق فى النور و الظلمة- ليست قاعدة كفر المجوس القائلين بظهور النور و الظلمة و أنّهما مبدءان، لأنّهم مشركون لا موحّدون، و كذا كلّ من يثبت مبدءين مؤثّرين فى الخير و الشرّ كالقدرية- و كانّه بهذا المعنى أشار بقوله صلّى اللّه عليه و آله: القدرية مجوس هذه الأمّة- «۲». و ليست أيضا قاعدة الحاد مانى البابلى الّذى كان نصرانى الدين مجوسى الطين، و إليه ينسب الثنوية القائلون بإلهين أحدهما إله الخير و خالقه- و هو النور- و الآخر إله الشرّ و خالقه- و هو الظلمة-. و ليست/ ۱۰۴DB / أيضا قاعدة ما يفضى إلى الشرك باللّه- تعالى- كقواعد بعض المشركين من المليين و غيرهم «۳»؛ انتهى.

و على ما ذكره العلّامة ليس مذهب الثنوية و المجوس قابلا للتأويل عنده بحيث يخرج عن الشرك و الالحاد. و قد عرفت انّه يمكن أن يكون رمزا و مؤوّلا- بما أوّل به قاعدة الاشراق؛ بل قال بعضهم: انّ تاويل كلام الثنوية بما ذكر لو لم يكن أقرب من تأويل حكماء الفرس فليس بأبعد منه؛ هذا.

و قد عدّ بعضهم الفلاسفة و المنجّمين و الجبائية و النظام و البلخى أيضا من المخالفين فى أصل عموم القدرة؛ قال بعض المشاهير: «۴» هذا- أي: عموم قدرة اللّه

---

(۵) الاصل:+ على الرمز.

(۱)- راجع: شرح حكمة الإشراق، ص ۱۸.

(۲)- راجع: بحار الأنوار، ج ۵ ص ۶؛ سنن أبى داود، ج ۴، ص ۲۲۲، الرقم ۴۶۹۱.

(۳)- راجع: شرح حكمة الاشراق، ص ۱۹.

(۴)- هامش «د»: هو الفاضل السماكى.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۶

- تعالى- أصل عظيم خالف فيه كثيرون؛

الأوّل: الفلاسفة القائلون بأنّه واحد حقيقى لا يصدر عنه شىء بلا واسطة واحد، هكذا فى المواقف. و قد عرفت انّ الفلاسفة يقولون بايجاب الواجب لا بكونه قادرا، فهم ينفون اصل القدرة لا عمومها.

الثّانى: المنجّمون، و منهم الصائبة القائلون بأنّ الكواكب بحركاتها مؤثّرات فى الحوادث السفلية و التغيرات الواقعة فى جوف الفلك من اختلاف الفصول الأربعة و تأثيرات الطبائع فى المواليد. و أنت خبير بأنّ هذا من متفرّعات ايجاب الواجب و انّه لا يصدر عنه بلا واسطة إلّا واحد.

الثالث: الثنوية، و منهم المجوس القائلون بأنّه- تعالى- لا يقدر على الشرّ.

الرابع: النظام و متابعوه، حيث ذهبوا- كما فى المواقف- إلى انّه- تعالى- لا يقدر على القبيح. و ما نقل عنه فى بعض الكتب انّه قال: انّ اللّه- تعالى- لا يقدر على القبيح و ما نقل عنه فى بعض الكتب انّه قال: انّ اللّه- تعالى- لا يفعل القبيح، فبينهما فرق بيّن. و لك أن تقول: إذا لم يفعل القبيح لم يقدر عليه، إذ القدرة على الشىء بالمعنى المذكور يقتضى صحّة صدور ذلك الشىء فى وقت و صحّة عدم صدوره فى وقت آخر.

الخامس: أبو القاسم البلخى و متابعوه، حيث قالوا: انّه لا يقدر على مثل فعل العبد.

السادس: الجبائية، حيث قالوا: انّه لا يقدر على عين فعل العبد.

و تفصيل دلائلهم و ما يتوجّه عليها مذكور فى شرح المواقف و غيره. و اثبات عموم قدرته- تعالى- يبطل المذاهب المذكورة؛ انتهى.

و لا يخفى انّ ما نسب هذا القائل إلى الحكماء-: من انّهم/ MA۱۱۰ / ينفون اصل القدرة لا عمومها- ليس على ما ينبغى، لما عرفت من أنّ الايجاب الّذى يقول به الحكيم لا ينفى القدرة بالمعنى الأوّل و القدرة بالمعنى المشهور، لأنّ الايجاب عندهم انّما هو بعد العلم بالأصلح و الإرادة لا ـ مع قطع النظر عنهما، و الايجاب بالارادة لو كان منافيا للقدرة للزم مثل ذلك على المعتزلة و أكثر المحقّقين- كالمحقق الطوسى-، و الفرق بقدم الأثر و

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۷

حدوثه لا دخل له فى ذلك.

و أمّا ما نسب إلى ساير الطوائف فالحقّ- كما افاده بعض أهل التحقيق- انّ أحدا من العقلاء لم ينف قدرة اللّه- تعالى- على جميع الممكنات مطلقا على التحقيق، بل أرادوا بأجمعهم تنزيه اللّه- تعالى- و تقديسه، فمنعوا صدور ما يحيله العقل على زعمهم عنه- تعالى-، كصدور الكثرة عن الواحد الحقيقى بلا ترتيب- عند الحكماء-، و صدور الشرّ- عند الثنوية-، و صدور القبائح مطلقا- عند النظام-، و صدور مثل فعل العبد و عينه- عند البلخى و الجبائية-. و على هذا فالمعنى: انّ صدور تلك الأشياء و إن كان ممكنا عنه- تعالى- بالنظر إلى قدرته العامّة لكن بالنظر إلى وحدته الحقيقية أو حكمته أو ارادته و مشيّته يمتنع أن يصدر عنه- تعالى- شىء منها.

و على هذا لا يكون أحد من الطوائف المذكورة من المنكرين لهذا الأصل.

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۷۹

الفهرس التفصيلى لمحتويات الكتاب

جامع الأفكار و ناقد الأنظار، ج ۱، ص: ۴۸۳

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).
قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).
مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.
مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...
الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...
– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جهةٍ اُخرَی.
– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى" القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّـى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنـَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهويّة الوطنيّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣- (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهرانَ ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التـِّجاريّة و المَبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥(٠٣١١)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتـُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنـّها لا تـُوافِى الحجمَ المتزايد و المتـّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثـّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.